ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ PROBLEMLƏRİ

ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

BEYNƏLXALQ ELMİ-NƏZƏRİ

JURNAL

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ

ЖУРНАЛ

Bakı-2020

REDAKSİYA ŞURASI:

Abasov Ə. (*Azərbaycan*)
Ağayeva C. (*Azərbaycan*)
Əzimov K. (*Azərbaycan*)
Arslan A. (*Türkiyə*)
Axundova N. (*Azərbaycan*)
Bayraktar L. (*Türkiyə*)
Bolay C. (*Türkiyə*)
Gözəlov A. (*Rusiya*)
Qril D. (*Fransa*)
Gürsoy K. (*Türkiyə*)
Duralı T. (*Türkiyə*)
Zarkon T. (*Fransa*)
Kərimov P. (*Azərbaycan)*
Quluzadə Z. (*Azərbaycan*)
Küyel M. (*Türkiyə*)
Məmmədzadə İ. (*Azərbaycan)*
Məmmədov M. (*Azərbaycan*)
Rəsuli R. (*İran*)
Rzaquluzadə S. (*Azərbaycan*)
Süleyman S. (*Livan*)
Seyidova Q. (*Rusiya*)
Süleymanov O. (*Qazaxstan*)
Fəthi X. (İran)
Xəlifə L. (*İordaniya*)
Xenşelaoyu Z. (*Əlcəzair*)

REDAKSİYA HEYƏTİ: Fəl.e.d. Z.Quluzadə (baş redaktor), fəls.ü.f.d. S.Rzaquluzadə (baş redaktor müavini), E.Quliyev (məsul katib), fəls. e.d. Ə.Abasov, fəls. e.d. R.Mirzəzadə, Q. Camalov, L.Əliyeva, fəls.ü.f.d H.Hüseynov, fəls.ü.f.d. G.Süleymanov

Ünvan: BAKI-AZ1143, Azərbaycan, Hüseyn Cavid pr., 115.
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

Tel: (99412) 510-15-11, **Faks:** (99412) 537-11-39
E-mail: journalorientalphilosophy@gmail.com
https://journalorientalphilosophy.org/

ISSN 2219-7370

ISBN: 978-9952-445-12-42

ACADEMIC INDEXES:
Cytefactor, Index Copernicus, ISAM, OAJI, DRJI, OAJ, Reseearch Bible, ARP

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Абасов А. (*Азербайджан*)
Агаева С. (*Азербайджан*)
Азимов К. (*Азербайджан*)
Арслан А. (*Турция*)
Ахундова Н. (*Азербайджан*)
Байрактар Л. (*Турция*)
Болай С. (*Турция*)
Гёзалов А. (*Россия*)
Грил Д. (*Франция*)
Гюрсой К. (*Турция*)
Дуралы Т. (*Турция*)
Заркон Т. (*Франция*)
Керимов П. (*Азербайджан)*
Кулизаде З. (*Азербайджан*)
Кюйел М. (*Турция*)
Мамедзаде И. (*Азербайджан*)
Мамедов А. (*Азербайджан*)
Расули Р. (*Иран*)
Рзакулизаде С. (*Азербайджан*)
Сулейман С. (*Ливан*)
Сейидова Г. (*Россия*)
Сулейменов О. (*Казахстан*)
Фатхи Х. (*Иран*)
Халифа Л. (*Иордания*)
Хеншелави З. (*Алжир*)

РЕДКОЛЛЕГИЯ: Др. филос. н. З. Кулизаде (главный редактор), др. филос по филос. С.Рзакулизаде (зам. главного редактора), Э.Кулиев (ответ. секретарь), др. филос.н. А.Абасов, др.филос.н. Р.Мирзазаде, Г.Джамалов, Л.Алиева, др.филос. по филос., дос. Г.Гусейнов, др.филос. по филос. Г.Сулейманов.

Адрес редакции: БАКУ-AZ1143, Азербайджан, пр. Гусейна Джавида, 115.
Институт Философии и Социологии НАНА.

Тел: (99412) 510-15-11, **Факс:** (99412) 537-11-39
E-mail: journalorientalphilosophy@gmail.com
https://journalorientalphilosophy.org/

ISSN 2219-7370
ISBN: 978-9952-445-12-42

ACADEMIC INDEXES:
Cytefactor, Index Copernicus, ISAM, OAJI, DRJI, OAJ, Reseearch Bible, ARP



Jurnal dahi Azərbaycan şair-mütəfəkkiri Nizami Gəncəvinin anadan olmasının 880-ci ildönümünə həsr olunmuşdur.

MÜNDƏRİCAT

Зумруд Кулизаде
Доктор философских наук
Заслуженный деятель науки

Солмаз ханум Рзакулизаде как уникальный учёный, и о её вкладе в историю азербайджанской философии XX - XXI веков

Доказательство сказанного в приведённых ниже фактах из жизни и деятельности Солмаз ханум.

В 1950-51 годах, будучи студенткой философского отделения исторического факультета Азербайджанского Государственного Университета, деканом факультета, ныне покойным профессором Алиговсатом Кулиевом студентка Рзакулизаде Солмаз была официально прикреплена к двум ведущим в Республике специалистам в области арабского и персидского языков. Практически со второго курса обучения в университете ей вменялось в обязанность параллельно с философией профессионально изучать арабский и персидский языки. К сожалению, это был и поныне остается единственным опытом подготовки специалиста по философскому востоковедению в Азербайджане.

Благодаря профессиональной философской и филологической подготовке, С. Рзакулизаде в то время была практически единственным молодым исследователем в области изучения истории восточной и, в частности, азербайджанской философии со знанием нескольких языков.

В дальнейшем, специальное образование, в сочетании с талантом и необыкновенным трудолюбием Солмаз ханум, позволили ей стать автором порою уникальных исследований, являющихся ценным вкладом в историю духовной культуры народов исламского региона, в частности, Азербайджана советского и постсоветского периода.

Научная деятельность Солмаз Рзакулизаде, начиная с первых дней ее участия в студенческом научном кружке факультета, и в течение 60 с лишним лет в стенах Института Философии, была посвящена успешным попыткам широкопланового и высоко - профессионального исследования теоретических проблем теории культуры и истории философии Азербайджана в лице его наиболее известных и, в то же время, малоизученных в научной литературе мыслителей.

Одна их первых работ Солмаз Рзакулизаде,ее дипломная работа, посвященная наследию великого Низами,была написана под руководством академика АН Азербайджана, члена корреспондента Академии Наук СССР, А.О. Маковельского и получила высокое одобрение исследователей. Следующее исследование, кандидатская диссертация Солмаз ханум, завершенная под руководством известного востоковеда и психолога 20-го века А.К. Закуева, было посвящено уникальной в научной литературе того времени проблеме исследования философских взглядов Хагани Ширвани.

Впоследствии, историко-теоретические исследования в форме монографий и статей о методологии исследования отдельных эпох истории культуры, дополняли в наследии Солмаз Рзакулизаде оригинальные работы, посвященные крупнейшим представителям истории азербайджанской философии. Перу Солмаз Рзакулизаде принадлежат уникальные в истории востоковедческой культуры монографии о философском мировоззрении известного азербайджанского суфия X-XI веков Бакуви (Баба Кухи).

Солмаз ханум является автором ценного обобщающего плана монографическое исследование "Пантеизм в Азербайджане X –XII веков."

Перу ее принадлежали не только работы, посвящённые средневековой духовной культуре Азербайджана и культурного региона исламского Востока, ею было исследовано наследие известнейшего историка культуры и философа 19-го века Аббаскули Ага Бакиханова.

Солмаз ханум являлась неизменным членом редколлегии и автором значительной части объёма материалов первых двух томов многотомного академического издания «История азербайджанской философии». Она была одним из активных участников создания концепции и ответственным секретарём многотомного данного издания.

В 2011 году был издан сборник сочинений Солмаз ханум, посвящённый её 80-летнему юбилею.

Заслугой Солмаз ханум в области современной науки, возможно не менее значимой, чем названные её работы, является участие в создании научной концепции структуры, а также ее руководство, в статусе заместителя главного редактора, организацией публикующегося с 1996 года международного научно-теоретического журнала "Проблемы восточной философии".

На 24-м году издания данного журнала, мы с прискорбием вынуждены сообщить, что отныне журнал в лице Солмаз ханум потерял своего незаменимого сотрудника.

Неоценимым вкладом в историю современной азербайджанской философской культуры является роль Солмаз ханум в подготовке профессиональных кадров в области азербайджанской философии. В лице Солмаз ханум азербайджанская историко-философская наука потеряла талантливого учителя, светлую личность, носителя добра и достоинства.

Краткая информация о многолетней деятельности Солмаз ханум, не оставляет сомнений в уникальности покинувшей нас Личности.

В июне 2021 года Институтом Философии совместно с Методологическим Семинаром Отделения Общественных Наук Академии Наук Азербайджана была проведена объединённая научно-теоретическая конференция, где рассматривались фундаментальные проблемы современного научного познания, в частности, проблема содержания понятий «нация» и «национальная культура». Конференция была посвящена памяти Солмаз ханум Рзакулизаде как одного из старейших исследователей истории философии азербайджанского народа.

Zümrüd Quluzadə
fəlsəfə elmləri doktoru
əməkdar elm xadimi

NİZAMİ GƏNCƏVİ

Nizami irsi dünya mədəniyyəti xəzinəsinə Şərqin İslam bölgəsinin humanizmlə zəngin Orta əsr fəlsəfi poeziyasının parlaq nümunəsi kimi daxil olub.

Mütəfəkkir-şair 1141-ci ildə Azərbaycanın ən iri mədəniyyət mərkəzlərindən biri - Gəncə şəhərində dünyaya gəlmiş və ömrü boyu daim burada yaşamışdır. Nizaminin səhih və ətraflı tərcümeyi-halı zəmanəmizə çatmayıb; güman edirlər ki, onun ata-babası alim, şair Zəki Müəyyədin, anası isə – kürd tayfa başçısının qızı olub. Ehtimal etmək olar ki, elmlərə məhəbbət, şairlik vergisi, sarsılmaz məğrurluq və ləyaqət Nizamiyə irsən keçmişdir. Uşaq yaşlarında valideynlərini itirdiyinə baxmayaraq misilsiz fitri istedadı və zəhmətsevərliyi nəticəsində o, dövrünün tədris sisteminə daxil olan əsas ruhani və dünyəvi – ilahiyyat, fiqh, tarix, fəlsəfə, poetika, nücum (astronomiya və astrologiya), riyaziyyat, coğrafiya və s. elmlərə və İslam Şərqində elm və mədəniyyət dilləri olan ərəb və fars dillərinə dərindən yiyələnir.

Səciyyəvi hal idi ki, o dövrdə bölgənin ziyalı şəxsləri yuksək təhsil almaq üçün çoxsaylı müxtəlif mədəniyyət mərkəzlərinə səyahət edirdilər.

Nizami yüksək təhsilə və şairlik məharətinin cilalanmasına Gəncədən kənara çıxmadan nail olur, bu isə XII əsrdə adı çəkilən Azərbaycan şəhərinin islam bölgəsinin digər yüksək mədəniyyət mərkəzləri olan şəhərləri ilə yanaşı misilsiz elmi potensialına dəlalət edir.

Nizaminin həyatını vətəninin keşməkeşli tarixindən və onu bir şəxsiyyət kimi təqib edən sosial və psixoloji təzyiqlərdən kənar təsəvvür etmək qeyri-mümkündür.

Şairin poeziyası və bu poeziyanın məhvəri olan mütəfəkkirin fəlsəfi dünyagörüşü təməlində məhz həmin ziddiyyətli amillərin vəhdəti durur.

Mütəfəkkir-şairin təlaş dolu, qəm və şadlıq, xeyir və şəri, məhəbbət və nifrəti, ümid və ümidsizliyi, insan qüdrəti və insan zəifliyini ehtiva edən «Xəmsə» poemalarında onun həyatı da, ölümü də («İsgəndərnamə»yə baxın) öz əksini tapıb.

1203-cü ildə əbədiyyətə qovuşmuş dahinin «Xəmsə» və «Divan»ı Şeyx Nizaminin inam, idrak və məhəbbət vəhdəti təməlində qərarlaşmış dünya mədəniyyətinə bəxş etdiyi möcüzəsidir.

* * *

Mütəfəkkirin fəlsəfi görüşləri də daxil olmaqla irsi əsrlər boyu təqlid və tədqiqat obyekti olmuşdur. Çoxşaxəli nizamişünaslıq tarixinin başlanğıcı XII əsrə, Nizaminin öz dövrünə aiddir, sonu isə naməlumdur. ***İnsanpərvərlik yaşadıqca nizamişünaslığın da sabahı olacaq.***

Məlumdur ki, nizamişünaslıq sahəsində tədqiqi əsrlər boyu müxtəlif xalqların fərqli sahələrdə çalışan tədqiqatçıları aparıb və müxtəlif yollarla mütəfəkkir-alim, şair və şeyx Nizami irsinin dərinliklərinə vararaq onun sirrlərindən agah olmağa cəhd ediblər.

Əmir XosrovDəhləvi, Xacə Kirmani, Səlman Səvacı, Əbdürrəhman Cami, Əlişir Nəvai və İslam Şərqinin onlarca digər klassiki «Xəmsə»yə nəzirələr yazaraq onun ideya, məzmun və forması ilə bağlı çoxşaxəli cəhətlərinin şərhinə və eyni zamanda təbliğinə cəhd göstərmişlər.

Məxəz və tədqiqatlarda Nizami yaradıcılığının təsvir, şərh və elmi tədqiqi zamanı demək olar ki, həmişə irsin fəlsəfi aspektinə də diqqət yetirilmişdir. Zəkəriyyə Qəzvini (XIV əsr), Əbdür-Rəşid Bakuvi (XV əsr), Dövlət şah Səmərqəndi (XV əsr), Əbdürrəhman Cami (XV əsr) və başqaları Nizamini irfan (qnosis) və hikmət (fəlsəfə) sahibi və nadir sənətkar adlandırmışlar.

Nizami irsi XX əsr azərbaycanşünaslığında Nizamiyə həsr edilmiş M.Ə. Rəsulzadə, H. Araslı, M.Rəfili, R.Əliyev, R.Azadə, A.Hacıyev, M.Kazımov və başqalarının ədəbiyyatşünaslıq səpgili əsərlərində xüsusi yer tutur.

Mütəfəkkirin irsinin fəlsəfi aspekti H.Hüseynov, A.O.Makovelski, R.Nurullayev, Ş.Mirzəyeva, Z.Məmmədov, C.Mustafayev, Z.Quluzadə, K.Əzimov və başqalarının əsərlərində tədqiq olunub.

Nizaminin fəlsəfi baxışlarının hazırki fəsildə təqdim edilmiş şərhi bu sahədə aparılmış çoxsaylı tədqiqatlardan biri olaraq şair filosof Nizami irsinin sirrlərini açmaq üçün edilən növbəti cəhddir.

Nizami irsinin özünəməxsuslığını və «Xəmsə» poemalarının yaradılmasınlakı xronoloji ardıcıllığı nəzərə alaraq burada qoyulmuş fəlsəfi problemlərin təhlilinə müraciət edək. Güman edirik ki, bu cür yanaşma mütəfəkkirin fəlsəfi baxışlarının təkamülünü göstərməyə və müəllifin Nizaminin fəlsəfi dünyagörüşünün daxili dinamikası barədə bəzi mülahizələrini, həmçinin «Xəmsə» nin fəlsəfi dünyagörüşünün orijinal bədii-poetik şəkildə sistemli ifadə forması olması haqqında fərziyyəsini əsaslandırılmağa imkan verir. Problemin bu şəkildə qoyulmasının mübahisə törədə biləcəyini nəzərə alaraq təhlildə Nizami «Xəmsə»sinin beş poeması və şairin «Divan»ından istifadə edilmişdir.

Nizaminin fəlsəfi irsinin təhlilinə başlayarkən mütəfəkkirin yaşadığı dövrün mədəni inkişafının bəzi xüsusiyyətləri üzərində qısa da olsa dayanmaq labüddür. Bu dövrün bölgə fəlsəfəsi, məlum olduğu kimi, kəlam fəlsəfəsi ilə yanaşı nisbətən ardıcıl panteist təmayüllü, mistik formada ifadə olunmuş rasionalizmi, sosial zülm və mənəvi qüsurlara tənqidi münasibəti və çox vaxt sosial zülmə və yadelli əsarətə qarşı xalq hərəkatları ilə bilavasitə bağlı olan sufilik, ismaililik və digər qeyri-ortodoksal cərəyanların yayılması ilə səciyyələnir.

Həmin cərəyanların fəlsəfəsi üçün ezoterizm (batinilik) və öz dünyagörüşü təsəvvürlərinin bədii ifadəsində alleqoriyadan istifadə səciyyəvi idi. Orta əsrlərdə, xüsusən, Nizami dövründə adı çəkilən cərəyanların fəlsəfəsinin geniş yayılmış ifadə forması fəlsəfi poeziya idi.

Fəlsəfi mədəniyyətin digər mühüm ifadə forması isə əsasən nəsrlə yazılmış xüsusi fəlsəfi traktatlar idi ki, onlar da ədəbiyyatda şərti olaraq «peşəkar fəlsəfə» adlanır.

Qeyd etmək lazımdır ki, tarixən bölgə fəlsəfi mədəniyyətlərində həm fəlsəfi poeziya, həm də peşəkar fəlsəfə adları çəkilən sufilik, ismaililik və s. cərəyanların fəlsəfəsi ilə bu və ya digər dərəcədə bağlı olub.

Peşəkar fəlsəfə dövrünün elmi inkişafı ilə bağlılığı, bir sıra ontoloji problemlərin həllində deizm və materializmə, qnoseoloji problemlərə münasibətdə isə rasionalizmə istiqaməti ilə seçilir və adı çəkilən cərəyanların fəlsəfəsi ilə müqayisədə mistisizmi və sosial həyatda mübariz üsyankar ruhun zəifliyi ilə səciyyələnirdi. Bu fəlsəfənin mahiyyətini müəyyən edən məqamlardan biri – qədim yunan fəlsəfəsi ilə üzvi bağlılığı idi ki, onun ümumiləşdirilmiş «Şərq peripatetizmi» adı da məhz buradan irəli gəlmişdir.

Şərq fəlsəfəsi və klassik qədim yunan fəlsəfəsinin bir sıra əsas müddəalarının özünəməxsus sintezindən ibarət olan və bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin inkişafında yeni mərhələni təşkil edən Şərq peripatetizmi, məlum olduğu kimi, qədim yunan fəlsəfi ənənələrinin həm Şərqdə, həm də Qərbdə yaşamaq qabiliyyətini, yayılmasını və sonrakı inkişafını təmin etdi.

Poemalarının hər birinin mədəni irslə bağlı olduğu Nizami «Xəmsə»si məhz bu bölgə mədəniyyətinin məhsulu idi. Əgər «Sirrlər xəzinəsi» qeyri-ortodoksal cərəyanların fəlsəfi prinsipləri ilə daha sıx bağlı idisə, sonrakı poemalarda Şərq peripatetizmi ilə əlaqə tədricən qüvvətlənir və xüsusilə «İskəndər-namə»də tam əyani surətdə özünü göstərir.

Fəlsəfi problemlərin «Xəmsə» poemalarında şərhinin özünəməxsusluğu, Nizami dünyagörüşü və istedadı ilə birlikdə dövrün mədəni səviyyəsi ilə müəyyən edilirdi. Məlum olduğu kimi, orta əsrlər fəlsəfəsində ontoloji məsələlərin əsas ifadə formalarından biri Allahla dünya arasındakı münasibətin və qarşılıqlı əlaqənin aşkar və şərh edilməsi idi[1].

Deyilənlərlə əlaqədar, həmin problemin orta əsrlər mənəvi mədəniyyəti kontekstində təhlili zamanı mütəfəkkirin ontoloji problemlərə dair təsəvvürlərinin dövrün ideologiya sahəsində hökm sürən dini-teoloji baxışlara müvafiqlik dərəcəsi maraq doğurur.

Nizami irsində biz dəfələrlə ontoloji problemlərin qoyuluşuna və şərhinə, onların orta əsrlər dünya fəlsəfəsi üçün səciyyəvi olan geniş, spektrdə – varlıq və yoxluq, ilk səbəb, hərəkət, həyat və ölüm, zəruri və mümkün varlıq, məkan, kəmiyyət, keyfiyyət, hərəkət, nəfs, ruh, cisim və s. hadisələrin mahiyyət və əlaqələrin təhlilinə rast gəlirik.

[1] Orta əsrlərdə ontologiyanın özgünlüyünə toxunaraq, A.L. Dobroxotov yazırdı: «Məlumdur ki, ontologiyanın -

Adı çəkilən hadisə və onların kateqorial anlamları «Xəmsə» poemalarının mətnlərində və şairin «Divan»ında oxucuya çoxsaylı və müxtəlif mətnlərdə və orta əsr fəlsəfi düşüncə müstəvisində təqdim edilir.

Mütəfəkkirin ontoloji təliminin təşəkkülünə zəngin və daxilən ziddiyyətli bölgə mədəniyyəti xüsusən, dövrün elmi və fəlsəfi fikrinin yüksək inkişaf səviyyəsi də təsir göstərirdi. Bu təsir Nizaminin özünəməxsus ontoloji baxışlarında üzvi surətdə birləşən ənənə və yenilikçilik, ortodoksallıq və qeyri-ortodoksallığın bir-birini tamamlamasını müəyyən edir.

Allah və dünya arasında əlaqədən bəhs edərkən Nizami birmənalı surətdə Allahı ilk başlanğıc dünya və insanın yaradıcısı adlandırır və bu mövqe «Xəmsə» və «Divan»ın çoxsaylı beytlərilə təsdiq edilir.

Mütəfəkkir islam dininə hörmət və inamında ardıcıldır, o təkallahlılıq, Quran və şəriət qanunları haqqında dərin ehtiramla yazır. Nizaminin həmin məsələlərə dair mülahizələri «Xəmsə» poemalarının mətnlərini müşayiət edərək əsasən poemaların giriş fəsillərində cəmlənir.

Xaliqlə xəlq edilən (məxluq) arasında qarşılıqlı əlaqələri, varlıq, onun təzahür formaları – vacib varlıq, mümkün varlıq, varlıq və yoxluğun, substansiya və aksidensiyanın, forma və məzmunun, mənəvi və maddinin, hərəkət və sükunətin, zaman və məkanın qarşılıqlı nisbəti və ontoloji səpgidən olan digər nisbətən konkret məsələlər haqqında öz təsəvvürlərini şərh edən Nizami onları dövrünün fəlsəfi və elmi bilikləri və şəxsi dünyagörüşü süzgəcindən keçirərək təqdim edir.

Nizami dünyagörüşünün, xüsusən mütəfəkkirin ontoloji görüşlərinin müəyyən edilməsi və elmi tədqiqin özünəməxsusluğu bu görüşlərin bədii əsərlərin kontekstində, qəhrəmanların mükalimələri və mübahisələri əsasında verilməsi ilə bağlıdır. Bu hal tədqiqatçını suallarına dolayı yolla, giriş fəsilləri – saqinamə və xirəd-namələrdə və bütövlükdə «Xəmsə»nin digər poemaları və şairin «Divan»ında cavab axtarmağa məcbur edir.

Məlum olduğu kimi, fəlsəfi problemlərin həllində mütəfəkkirin mövqeyini birmənalı surətdə müəyyənləşdirmək çətindir, çünki bu mövqe, adətən, nibətən uzun müddət ərzində təşəkkül tapıb inkişaf edərək olduqca nadir hallarda qarışıqsız, ardıcıl idealizm və ya materializm, rasionalizm və ya sensualizmi təmsil edir, «mütləq qara» və ya «mütləq ağ», şübhə və daxili ziddiyyətlərdən xali, yekcins deyil.

Deyilənlər orta əsrlər fəlsəfi poeziyasının ən parlaq nümayəndələrindən biri olan Nizami irsinin tədqiqi zamanı özünü bariz şəkildə göstərir. Mütəfəkkirin dünyagörüşünün fəlsəfi aspektlərini şərh və dəyərləndirmə zamanı biz – və bu təbiidir – elə müxtəlif «izm»lərin çalarları ilə rastlaşırıq ki, hər hansı bir müəyyən «istiqamət»i birmənalı şəkildə Nizami dünyagörüşünün əsası elan etməkdən çəkinməyi məqsədəuyğun sayırıq. Bizcə, yalnız mütəfəkkirin bu və ya digər fəlsəfi problem üzrə əsas mülahizələrinin cəm şəklində təhlilindən sonra onun ontoloji, qnoseoloji və digər səpgidən olan mühüm fəlsəfi problemlərin izahında hansı «izm»ə üstünlük verdiyini müəyyən etməyə cəhd göstərmək daha düzgün olardı.

Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, Nizaminin fəlsəfi görüşləri şairin «Xəmsə»sinin poemalarında[2] və «Divan»ında[3] geniş təmsil olunub. Lakin bu poemaların hər birinin, mütəfəkkirin dünyagörüşünün inkişafında növbəti mərhələ olmasını və bunların hər birində fəlsəfi məsələlərin mahiyyətinin özünəməxsus tərzdə, təqdimini nəzərə aldıqda Nizaminin fəlsəfi baxışlarının poemadan poemaya keçərək izah edilməsinin məqsədəuyğunluğu aşkar olur.

«Sirrlər xəzinəsi»

«Sirrlər xəzinəsi» («Məxzən əl-əsrar») Nizami dünyagörüşünün mənbələri və mütəfəkkirin fəlsəfi dünyagörüşünün təşəkkülünün erkən mərhələlərdə mahiyyət və forması haqqında məlumat verən ilk poemadır. «Xəmsə»nin ilk poeması olmasına baxmayaraq «Sirrlər xəzinəsi» həm forma, həm də məzmun bitkinliyi və kamilliyi ilə fərqlənir.

---

[2] «Xəmsə» poemalarının təhlili zamanı biz professor Şibli Ne`maninin çapa hazırladığı «Kolliyyat-e Xəmsə həkime Nizami», Tehran, hicri 1336 (fars dilində) nəşrindən istifadə etmişik. Bundan sonra «Külliyyat» yazılacaq.

[3] Nizami Gəncəvi. Divan, Tehran, 1335. Bundan sonra «Divan».

Nizaminin sosial-etik baxışlarının formalaşması, bir sıra ətraflı düşünülmüş və sonrakı poemalarda inkişaf etdirilmiş fəlsəfi mülahizələri poetik alleqoriyalarda əksini tapmış ezoterizmi - «Məxzən əl-əsrar»ın fərqləndirici cəhətləridir. Əsərdə mütəfəkkirin dünyagörüşünün yetkinliyi heç də təsadüfi deyildir; «Sirrlər xəzinəsi»ni Nizami 1178-1179-cu illərdə, insanın kamillik yaşına çatdığı, dünyagörüşünün formalaşdığı vaxtda yazmışdı. Burada ezoterizmdən izah metodu, alleqoriyadan isə ədəbi-bədii ifadə forması kimi istifadə edən mütəfəkkir Allah, dünya, insanın qarşılıqlı əlaqəsini, orta əsrlər mədəniyyətinə müvafiq olaraq desək, onların sirrini bəyan etməyə cəhd göstərir. «Sirrlər xəzinəsi»ndə öz əksini tapmış fəlsəfi axtarışlar, məlum olduğu kimi, mistik fəlsəfəni ehtiva edən ideoloji cərəyanların fəlsəfi mahiyyəti ilə bağlı idi.

Quruluş cəhətdən poema, «Xəmsə»nin sonrakı poemaları kimi, bir sıra müqəddimə – Allaha, Peyğəmbərə, hökmdara müraciətlərlə bərabər müəllifin bədii söz, nəsr və nəzm haqqında fikirlərini, nəfsin özünüdərkini, gecə guşənişinliyini və sirrli mistik söhbətləri tərənnüm edən 12 fəsildən ibarətdir. «Sirrlər xəzinəsi» ümumi ideya mövqeyi ilə birləşdirilmiş və müəllifin etik-fəlsəfi baxışlarını illüstrativ, səpgili hekayələrlə tamamlayan 20 məqalədən və sonuncu əsəri başa çatdıran fəsildən ibarətdir.

Poemada Nizaminin ontoloji, etik-sosial görüşlərinin və fəlsəfi dünyagörüşünün digər tərəflərinin şərhinə də rast gəlirik. Mütəfəkkirin bu poemada əksini tapmış ontoloji baxışlarında Allah anlamının təfsiri xüsusi yer tutur və «Allah-dünya» problemi poemada müfəssəl şərh edilir. Mütəfəkkir Xaliqlə yaradılanlar, xəlq edilənlər, insanla kainat arasındakı qarşılıqlı əlaqələri, Allahın ətrafdakı maddi və mənəvi fenomenlərlə əlaqəsini, Onun kainat və insanın məruz qaldığı dəyişikliklərdə rolunu şərh edir.

Poemada Allah kainatın yaradıcısı kimi təsvir edilir və təbii ki, O, kainata nisbətdə ilkindir. O, əzəli, əbədi, sonsuz, xəlq olunanların ilk səbəbidir. Yaradılanlar isə səbəbiyyət əlaqəsi ilə bağlıdırlar; onlar İlahi iradənin gerçəkləşməsi kimi yaranırlar, sonlu, fanidirlər.

Allah-dünya probleminin həlli kontekstində «varlıq», «yoxluq», «hərəkət» və «sükunət» kimi konseptual məfhumlar, kainatın maddi strukturu və nisbətən konkret hadisə və anlayışlar xüsusi şərh edilir.

Yuxarıda sadalanan məsələlərin şərhinə həm «Sirrlər xəzinəsi», həm də «Xəmsə»nin sonrakı poemalarında tez-tez qeyri-ənənəvi və özünəməxsusluğu ilə səciyyələnən izahlarda da rastlaşırıq. Məsələn, məlumdur ki, orta əsrlər fəlsəfəsinin ümumi məfhumları sırasına «varlıq» və «yoxluq» anlayışları daxildir və onların şərhi fəlsəfi əsərlərdə geniş yer tutur. Poemada biz orta əsrlər fəlsəfəsinin kateqoriyaları olan həmin məfhumların dəfələrlə işlənildiyinə rast gəlirik; lakin onlar bir sıra hallarda müxtəlif və bəzən də əks mənalarda işlədilir.

Belə ki, «Sirrlər xəzinəsi»ndə yaradılış aktını şərh edərkən Nizami yazır: «Onun (Allahın – *Z.Q.*) mərhəməti ilə *varlıq yoxluqdan* azad oldu».

Və ya «Adəmin yaradılması haqqında» adlanan birinci məqalədə (söhbətdə) oxuyuruq:

O zaman ki, eşqə pərəstiş etmirdilər,
Yoxluqda varlığın sədası yox idi (kursiv bizimdir – *Z.Q.*)[4].

Yəni, burada «varlıq» dedikdə Allahın yaratdığı və ya «yoxluq»dan azad etdiyi dünya nəzərdə tutulur və təbii ki, «yoxluq» «varlıq»dan əvvəl gəlir.

Yaradan Xaliqin vahidliyi ideyasını şərh etdikdə isə Nizami poemanın artıq birinci münacatında «varlıq» haqqında yuxarıda ifadə olunmuş və rəsmi ilahiyyat üçün ənənəvi olan anlayışa rəğmən sufilik və öz bölgəsinin bir sıra digər cərəyanlarının fəlsəfəsinə müvafiq olaraq «varlığ»ı – xəlq edilənlər dünyasını «yoxluq» kimi təsvir etmir və Allahı öz varlığını və vahidliyini göstərmək üçün bu dünyanı məhv etməyə, yox etməyə çağırır. Bu halda «yoxluq» maddidir və əsasən dörd ünsürlüdür; onun ayrılmaz cəhətləri hərəkət və sükunətdir. Dünyanın, «yoxluğ»un mövcudluğu onda hərəkət və sükunətin mövcud olması ilə bağlıdır. Məhz buna görə də Allahı dünyanı məhv etməyə çağırarkən Nizami Ondan dünyanın çarxını hərəkət və

[4] «Külliyyat», s.47

sükunətdən kənara çıxartmağı, odun üstünə su tökməyi, havanı (küləyi) torpaqdan aşağıda yerləşdirməyi xahiş edir.[5]

Allah və dünya arasında qarşılıqlı münasibətlərin bu cür izahı mütəfəkkirin aşağıdakı mühakimələrinə əsaslanır:

1. Allah və dünya mahiyyət etibarilə bir-birindən fərqlidirlər; əgər substansiya və forma, məkan və zamandan yüksəkdə olan Allah varlıq kimi müəyyən edilirsə, varlıq adlanırsa, dünya bu cür müəyyən edilə bilməz, o yoxluqdur.

2. Dünya yaradılmış olduğu üçün ilkin deyil, ikincidir, maddidir, o, təbii başlanğıclardan – od, su, torpaq və havadan ibarətdir; bu ünsürlərin dünyanın strukturunda yerləri dəqiq müəyyənləşdirilib, strukturun sabitliyinin pozulması təbiətinə görə sonlu kainatın məhv olmasına səbəb olar.

3. Kainatın mövcudluğu hərəkət və sükunətin mövcudluğu ilə mümkündür; kainatın hərəkət və sükunət dairəsindən kənara çıxarılması onun məhv olması ilə nəticələnər; Nizamiyə görə, hərəkət və sükunət dairəsi xaricində başqa bir aləm vardır ki, bizim dünyamız orada mövcud ola bilməz və məhv olar.

Beləliklə, mütəfəkkirin fikrincə, dünya yalnız Allahla müqayisədə yoxluqdur, öz-özlüyündə isə o, *mövcuddur*, sabit struktura və onunla üzvi surətdə bağlı olan hərəkət və sükunət xassələrinə malikdir.

Oxucu poemada kosmoqonik baxışlara, yaradılış aktına və müvafiq olaraq Allahla dünya arasındakı qarşılıqlı münasibətlərə verilmiş başqa şərhlərlə də rastlaşır. Fərqli şərhlərin mövcud olması «vəhdət əl –vücud» nəzəriyyəsindən çıxış edən qeyri-ortodoksal panteist yönlü cərəyanların fəlsəfəsinin təsiri ilə bağlıdır ki, bu fəlsəfəyə əsasən varlıq vahiddir, o, bütün mövcudatı – xəlq olunanları - özündə ehtiva edən Allahdır. Dövrün fəlsəfi ənənəsindən, məlum olduğu kimi, Vahid varlığın Vacib varlığa - Allaha və mümkün varlığa-dünyaya bölünməsi təsəvvürü xas idi. Allahdan fərqli olaraq, mümkün varlıq özünün Allahla birliyini, vəhdətini dərk edənə qədər başqa keyfiyyətdə çıxış edir və ikilik illüziyası (xülyası) da məhz buradan irəli gəlir.

Səciyyəvidir ki, Nizami irsi də daxil olmaqla, orta əsrlər fəlsəfəsi nümayəndələrinin fəlsəfi baxışlarını təhlil edən zaman biz əksər hallarda «dünya- yoxluq», «dünya - mümkün varlıq» kimi müxtəlif mövqelərin çəlpəşməsinə rast gəlirik.

Allahla dünya arasında qarşılıqlı münasibətləri açıqlayarkən öz bölgə fəlsəfəsinin ənənəvi anlayışlarına əsaslanan Nizami xəlq olunmuş kainatın, məxluqun (yəni yoxluğun) öz mənbəyi olan Varlığa (Allaha) can atmasından bəhs edir. Başqa sözlə, «Sirrlər xəzinəsi»ndə Nizaminin kosmoqonik baxışlarının özünəməxsus tərzdə olması və qeyri-ənənəvi ifadələri ilə rastlaşırıq:

«[Allah] Öz kəramətinin feyzini ehsan etdi,
Dəryasından (bir) damla atdı.
O, xaric olunmuş damladan
Bu mavi rəngli fələk hərkətə gəldi.
Axar sudan torpaq cuşə gəldi
Sənin (insanın) cövhərini (substansiyanı) o ərəzlə (aksidensiya) qarışdırırdılar!».[6 7a]

Burada biz bir çox qeyri-ortodoksal cərəyanların fəlsəfi təlimlərində dünya ilə Allahın qarşılıqlı nisbətinin damla ilə dəniz arasındakı nisbətə bənzədilməsi, kainatın həmin damladan əmələ gəlməsi, müəllifin ərəz adlandırlığı torpaqla insanın nəfsində olan İlahi ruh – substansiyadan yaradılması haqqındakı təsəvvürlərə rast gəlirik.

Allahın «vahidliyi toxumunun boy atdığı tarla» isə mütəfəkkirə görə, substansional ruh, nəfs deyil, məhz bu torpaqdır:

Onun köməyi ilə Nizaminin torpağı

[5] «Külliyyat», s.5.
[6a] «Külliyyat», s.6.
[7] [б] Yenə orada, s. 76.

Onun tövhid dənəsinin tarlasıdır.[8b]

Digər tərəfdən, «Sirrlər xəzinəsi»nin artıq birinci fəslində biz dünyanın «qədimliyi», «əbədiliyi», yəni onun Allahla həməbədi olması haqqında elə müddəalara da rast gəlirik ki, bu müddəalar bölgə fəlsəfəsində, xüsusən Şərq peripatetiklərinin fəlsəfi təlimlərində geniş yayılmışdı.

Bu şərhlərlə (dünyanın ikinciliyi və onun Allahla zaman etibarilə həməbədiliyi) yanaşı poemada Allahla dünya arasında qarşılıqlı münasibətlərin sayca üçüncü izahı da verilir və ola bilsin ki, Nizami yaradıcılığı və dünyagörüşünə bütövlükdə nəzər yetirsək, bu izah əvvəlkilərə nisbətən üstünlük təşkil edir. Bu izah mütəfəkkirin müxtəlif kontekstlərdə məhəbbət haqqında fikirlərinə istinadən, sufilik fəlsəfəsinə xas olan panteist izahdır. Sufizmə müvafiq olaraq varlığın yaranma aktını məhəbbətlə bağlayan Nizami yazır:

«O zaman ki, eşqə pərəstiş yox idi.
Yoxluqda varlığın sədası yox idi».[9]

Nizaminin «Sirrlər xəzinəsi»ndə əksini tapmış ontoloji baxışlarında məhəbbət problemi çox böyük yer tutur. Mütəfəkkir məhəbbəti kainat və insanın yaranmasının ilk səbəbi kimi təsvir edir, o, pərdə arxasında olan məhəbbətdən və pərdəni yırtmış, edam edilmiş sufi Mənsurun dünyaya bəyan etdiyi məhəbbətdən yazır. Sufilik fəlsəfəsinin əsasını təşkil edən müddəaların qeyri-ortodoksal olduğunu dərk edərək, Nizami dəfələrlə vurğulayır ki, məhəbbət haqqında söhbətlər «onun barəsində danışanın edamı ilə nəticələnir».

Gələcək poemalarında Nizaminin dünyagörüşü müəyyən dərəcədə sufizmdən Şərq peripatetizmi istiqamətində təkamül edir. Lakin «Sirrlər xəzinəsi»ndə sufizmin təsiri inkaredilməzdir. Burada məhəbbət insanı sevgilisinə – Allaha doğru aparan yolda onun əsl yolgöstərəni, bələdçisidir. Bu yolda dünyəvi olan hər şeydən imtina edilir və nəfs onu xəlvətdə tərbiyə edib məhəbbət vasitəsilə Sevgilisi ilə görüşə aparan xacəyə (bələdçiyə) rast gəlir.

Şair dəfələrə yazır ki, o öz «mən»ini rədd edərək «yüzü bir görür, biri isə – yüz», yəni çoxluğu – vahiddə (birdə) və biri – çoxluqda görür. Bu fikir dövrün panteist fəlsəfəsində, o cümlədən, sufizmdə, Allahla dünyanın eyniyyətini bildirən, daim təkrar edilən ifadə formalarından biri idi:

«İşim əlimdən getdi və mən özümdən getdim,
Yüzü birdə görürdüm, bir isə yüz oldu».[10]

Nizamiyə görə, dünya - Allahın təzahürüdür, özü də rəngarəngliyi, müxtəlifliyi ilə fərqlənən təzahürü: pis və yaxşı, xeyir və şər - bütün hər şey onda nəinki bir-biri ilə uzlaşır, həm də bir-birinin rəngini alır:

«Burada (bu dünyada) yaxşı və pis nə varsa,
(Hamısı) bir-birinin rəngini alırlar».[11]

Allahın yaratdığı, Onun inikası və təzahürü olan insan da ziddiyyətlərlə doludur. İnsan öz «mən»ini rədd edərək, mənəvi-zehni (intellektual) kamilləşmə yolu ilə Allaha qovuşmağa nail olmağa, onda qeyb olmağa çalışır. Əslində, poema insanın Allaha qovuşmağın mərhələlərlə yüksəlişinin sufi şərhini verir.

---

[8] «Külliyyat», s.47.

Maraqlıdır ki, hər üç izah «Xəmsə»nin bu və digər poemalarında da qəhrəmanların dialoqlarında yox, müəllif mətni kimi verilir. Deyilənlər bir daha göstərir ki, poemanın mətnini hissələrə bölüb ayrı-ayrı fraqmentlərə istinad edərək Nizami dünyagörüşü haqqında adekvat
təsəvvür əldə etmək mümkün deyil. Buna görə də mütəfəkkirin dünyagörüşünün obyektiv elmi dəyərləndirilməsi yalnız onun «Xəmsə»sinin müxtəlif poemaları və «Divan»ında monoloq və dialoq formalarında ifadə olunmuş ontoloji baxışları bütövlükdə təhlil edildikdən sonra səciyyələndirilə bilər.

[10] «Külliyyat», s.79.

[11] «Külliyyat», s.47.

Poemanın artıq birinci məqaləsində biz insan haqqında mahiyyətcə panteist fikirlərə rast gəlirik:

«Onun cövhəri həm bulaşıq, həm də təmizdir,
O, həm məhək daşı, həm qızıl, həm də sərrafdır».[12]

Həmin fikrə bu və ya digər formada «Xəmsə»nin sonrakı poemalarında da rast gəlinir.

Sufilik fəlsəfəsinin və bütövlükdə sufi təliminin mütəfəkkirin fəlsəfi, o cümlədən, ontoloji – varlıq haqqındakı baxışlarına təsir etdiyini poemanın sırf ilahiyyat və təsəvvüf problemlərinin şərhi verilən bölmələri də təsdiq edir.

Belə ki, Məhəmməd peyğəmbərin meracı haqqındakı fəsildə Peyğəmbərin öz «mən»indən azad olaraq «ağlının nəzərilə» Allahı – substansiyası, aksidensiyası və «zavalı olmayan o nuru» seyr etməsindən xəbər verilir. Nizamiyə görə Onu görmək – mümtaz olanların qismətidir. Həqiqətən, yalnız seçilmiş olanlar Onu görüb və Allah görünəndir.

Merac haqqındakı fəsildə Peyğəmbərin *eşqin cazibəsi* ilə getdiyi səfərdən, o*nun «haqqın hazırladığı şərabdan içdi»yindən, «Ondan (həmin şərabdan.* – Z.Q.) *bir damcı da bizim qəlbimizə çökdü»yündən,* Allahın onun (Məhəmmədin) nazını necə çəkdiyindən, Məhəmmədə olan *məhəbbətin odunun* ab-həyat olduğundan və s. bəhs edilir.

Səciyyəvidir ki, mahiyyət etibarilə ortodoksal baxışlardan fərqlənən sufi ideyalarını təbliğ edən, mütəfəkkir daim insanları islam dininə dəvət edərək bu dini insan üçün nicat hesab edir, yəni o, digər sufi filosoflar kimi, sufizmi islamın əsl təfsiri sayır. Başqa sufilər kimi, Nizami üçün də Allaha aparan yol məhəbbətdən keçir: o, Yaradan Allahı və yaradılmış dünyanı məhz bu cür dərk edirdi. Bu yanaşma heç də təsadüfi deyildi; sosial məsələlər genişliklə təsvir olunan «Sirrlər xəzinəsi»ndə mütəfəkkir qanunauyğun olaraq nəzərini vətəni Azərbaycan da daxil olmaqla, İslam bölgəsi xalqlarının zülmə qarşı mübarizəsinin dəfələrlə məfkurəvi bayrağı və real təşkilatçısı olan ideoloji cərəyanlara və ilk növbədə sufizmə yönəltməli idi.

Nizaminin dünyagörüşü konsepsiyasında ontoloji, etik və sosial problemlərlə üzvi surətdə bağlı olan qnoseoloji problemlər də xüsusi yer tutur. Bu problemlər mütəfəkkir tərəfindən müxtəlif – ilahiyyat və elmi səpgidə, mistik çalarlar və realist boyalarla şərh olunur.

«Sirrlər xəzinəsi»ndən başlayaraq, Nizami «Xəmsə» poemalarının hər birində özünün fəlsəfi təliminin qnoseoloji yönümünün məğzi və məzmununu təşkil edən idrakın mümkünlüyü, obyektləri, metodları, duyğu, əql, söz, nəfs və beynin idrak prosesində yeri və rolu; idrak, elm və həqiqət; idrakın əxlaqi aspekti, onun xeyir və şərlə əlaqəsi və s. bu kimi məsələlərə xüsusi yer verir.

Təsadüfi deyil ki, «Xəmsə»nin ilk poemasının ilk beytində Nizami Allahın tərənnümünü Onun müdriklik rəmzi olan «həkim» adı ilə başlayır:

«Bismillah-ir-rəhman-ir-rəhim
Həkimin (Allahın) xəzinəsinin açarıdır»[13]

Orta əsrlər ədəbiyyatı üçün ənənəvi olan Allahın vəsfinə yönəlmiş çoxsaylı adlarından, Nizaminin, sonrakı poemalarının təhlili də təsdiq etdiyi kimi, o, Allahın insanın zəkası və nitqi ilə əlaqəsini göstərilənləri seçir:

«Fikrinin başlanğıcı və sözün» sonu –
Allahın adıdır, Onunla bitir».[14]

---

[12] «Külliyyat», s.3

[13] «Külliyyat», s.3

*Nizami əsərləri də daxil olmaqla orta əsrlərdə mənəvi mədəniyyətə və o cümlədən fəlsəfəyə aid əsərlərdə ruh, can, qəlb, nəfs anlamları gah eyni, gah da fərqli mənalarda işlədildiyinə görə onların məzmunu mətndən asılı olaraq müəyyən edilir.

[14] «Külliyyat», s.3

Beləliklə, artıq poemanın əvvəlindən insanın əqlini və sözünü Allahın adı ilə əlaqələndirən müəllif onları sonsuz dərəcədə yüksəldir, onların dünyanın mahiyyətini, «ilahi sirrləri» dərk etmək imkanına malik və qadir olduğunu əsaslandırmaq üçün zəmin hazırlayır.

İnsanlara bəxş etdiyi biliklərin sayəsində Allahın onları bütün başqa mövcud olanlardan yüksəyə ucaltdığı haqqında ilahiyyatın məlum təsəvvürünə əsaslanaraq Nizami əsərin on doqquzuncu məqaləsində yazır:

«Mən Adəm nəslindənəm, mələklərdən üstünəm,
Fələyin o biri tərəfində olanların biliyinə də iddia edirəm».[15]

Nizamiyə görə, əql – işığa doğru aparan Məsihadır, elm, bilik - hər şeyin cövhəridir.

«Və o ki, bayrağını elmdən ucaltmır, -
O söz mən (belə) olsam da, - ona qələm çək».[16]

Sonrakı poemalarda olduğu kimi, «Sirrlər xəzinəsi»ndə də elm, bilik qismən mistik yük də daşıyır, çünki bu əsərlərdə söhbət dünya, insan və Allahın «sirr»lərinin dərk olunmasından, başqa sözlə, panteist fəlsəfəyə xas olan mistik «dərk etmədən» gedir.

Elmə əsaslanan və xeyirə xidmət etməli olan insan nitqinin - sözün vəsfinə və ucaldılmasına mütəfəkkir xüsusi yer verir. Bilik, elm Nizami tərəfindən mistik çalarlı rasional və irrasionalın vəhdəti kimi səciyyələndirilərək hər şeydən üstün tutulur.

Poemada nəfs və qəlb zəka ilə əlaqələndirilir; onlar əslində maddi və mənəvi başlanğıcların vəhdəti və əqlin mənbəyi kimi təsvir olunurlar:

Əqlin nəbzini (Allah. – Z.Q.) nəfsə tapşırdı[17]?

Mütəfəkkir nəfs və qəlbin qarşılıqlı münasibətindən bəhs edir. Dövrünün mədəni ənənəsində birmənalı olmayan bu fəlsəfi kateqoriyalara öz izahını verən Nizami yazır ki, Allah ərşi və dünyanı yaratdıqdan sonra surət və canı yaradır və onlara qəlbdə birləşməyə imkan verir.

Nizaminin Allah, insan və dünyanı idrak obyekti kimi görməsindən çıxış edərək mütəfəkkirin hissi qavrayışa və onun həqiqətin dərk olunmasındakı roluna münasibətini də izah etmək olar. Nizami «Sirrlər xəzinəsi»nin «Gecənin vəsfi və qəlbi tanımaq haqqında söhbət» adlanan fəslində beş xarici duyğunun əsarətindən xilas olmağa çağırır, çünki onlar yalnız görünənlər haqqında bilik verir və gizli olanları – nəfs (ruh) və Allahı dərk etmək iqtidarında deyillər:

«Göz, qulaq qərəzdən böyüyürlər (düz məlumat vermirlər. – Z.Q.),
Onlar zahiri pərdənin işçiləridir (ancaq zahirdən xəbər verirlər. – Z.Q.)».[18]

Mistik mənəvi kamillikdən bəhs edən bu fəsildə mütəfəkkir beş xarici duyğunu insanı zahiri olanın hüdudlarından, yəni yer üzündəki, dünyəvi varlığın məhdud dairəsindən kənara çıxarmağa qadir olmayan «yolkəsənlər» adlandırır, çünki xarici duyğular əqlə nəfsi dərk etməyə mane olurlar. Beş duyğunun verdiyi məlumatlara əsaslanan şüur varlıq və Allahın sirrlərini dərk etməyə qadir deyildir. Burada əql və dərketmə funksiyalarının arasından sədd çəkilməsi ilə rastlaşırıq. Dünyəvi həqiqət hiss və əqlin tərbiyəsi sayəsində dərk olunur, ilahi həqiqət – «Sirrlər xəzinəsi» – isə işraq, vəhy (mistik idrak) vasitəsilə dərk edilir. Sonuncu, mistik idrak isə

---

[15] «Külliyyat», s.119. Daha sonra, o cümlədən, «İskəndər-namə»də, biz çox vaxt yalnız dünyəvi mənada işlədilən «elm» anlayışı ilə rastlaşacağıq.
[16] Yenə orada, s.125. Məlum olduğu kimi, «elm» orta əsrlər islam bölgəsinin mədəni ənənəsində birmənalı deyil, o, həm dünyəvi, həm də ilahiyyat elmi mənasında işlədilirdi.
[17] «Külliyyat», s.119
[18] Gələcək poemalarda, bu duyğu və əqlin qarşıqoyması kəskinliyini itirəcək.

dünyəvi idrakdan ayrılmazdır, çünki insan yalnız mənəvi və zehni kamilləşmə yolu ilə bu cür anlama, mistik idrak səviyyəsinə qədər yüksələ bilir.

İlahi sirrlərin və Allahın dərkinə aparan yol insanın özünü və dünyanı dərk etməsindən keçir, yalnız bu yolla insan Allaha çataraq Onu, Məhəmməd peyğəmbər merac zamanı gördüyü kimi görə bilər.

Poemada nadanlıq idraka, dərk etməyə qarşı qoyulur. Bu baxımdan «mən»indən imtina yolu ilə özünü və Allahı dərk etməyə nail olmuş «Sahibnəzər müdrik mö`bidin hekayəsi» səciyyəvidir. Nizamiyə görə, özünüdərk və Allahın dərk edilməsi bir-biri ilə qırılmaz surətdə bağlıdır, məhz buna görə də mütəfəkkir eyni zamanda insanın həm özünün, həm də Allahın dərkində nadanlığını pisləyir və müdrikliyi kamala çatmamış insana «Ey Allahın və özünün dərkində nadan olan!» - deyə müraciət edir. Poemada dəfələrlə nadanlığın əqlin köməyi ilə aradan qaldırılmasının zəruriliyi haqqında fikirlərə rast gəlirik. Burada «əql» kimi «nadanlıq» da iki məna daşıyır, həm insanın real aləm və özü haqqında biliyinin olmamasını ifadə edir, həm də insanın Allahın və dünyanın, Allah və özünün qarşılıqlı əlaqələrinin sirrlərini dərk edə bilməmək kimi mistik məna daşıyır.[19]

Beləliklə, poemada qnoseoloji kateqoriyaların təqdim və izahı mütəfəkkirin etik və teosofiyaya aid təsəvvürləri ilə üzvi surətdə bağlıdır. Əqlin məqsədi Allahın-Həqiqətin dərkinə aparan mənəvi kamillikdir, nadanlıq isə kamilliyin və idrakın yoxluğuna dəlalət edir.

İdrak, yüksək mənəviyyat, insanın əzəmətinin rəhni olaraq, eyni zamanda bu əzəmətdən irəli gəlir və ona əsaslanır, çünki insan məxluqatın tacı kimi yaradılıb.

İnsanın kainatdakı yüksək mövqeyi onun mənəvi statusu ilə müəyyən edilir: o, yüksək əxlaqi keyfiyyətlərin daşıyıcısı olmalı, bu keyfiyyətlərin özündə tərbiyə edilməsi üçün şəxsən məsul olmalıdır. Nizami insanları pis əməllərdən, zorakılıqdan əl çəkməyə, həyalarını itirməməyə, səxavətli olmağa, azadlıq və ləyaqətlərini qorumaq naminə aza qane olmağa çağırır.

Humanist mütəfəkkir əxlaqın mənasını «səadəti bəsləmək və onu qoruyub saxlamaq»da, ədalətin zəfər çalmasında görür. Poemanın səadətdən bəhs edən bölməsi axırıncı bir ovuc toxumunu torpağa səpən qoca haqqındakı ibrətli hekayə ilə tamamlanır. Qoca üçün su - alnının təri, bel isə - dırnaqlarıdır, lakin o, inanır ki, Allah ona bol məhsul göndərəcək, çünki ilahi ədalət özünü zəhmətin mükafatlandırılmasında göstərməlidir.

Poemada biz xoşbəxtlik anlayışının birmənalı olmayan izahı ilə rastlaşırıq. Şair insanı gah bu dünyada səadətin təzahürü olan azadlıq və ləyaqətini qoruması naminə, gah da o biri dünyada xoşbəxt olmaq naminə aza qane olmağa çağırır.

Nizamiyə görə, ali səadət sosial ədalətdədir, onun üçün isə məsul, ilk növbədə, iqtidara malik hökmdarlardır.

Şairin irsi üçün, cəmiyyətdən uzaqlığın, guşənişinliyin, dünyadan, dünyəvi həyatdan imtinanın təbliği ilə yer üzündə ədalət və səadət uğrunda fəal mübarizəyə çağırışın uzlaşması, vəhdəti səciyyəvidir. Bu mübarizəyə çağırış, mütəfəkkirin müasiri olduğu antifeodal cərəyanların mübarizəyə çağırışları, müvəqqəti xalq hakimiyyətilə nəticələnmiş Beyləqan xalq üsyanının tələblərilə həmahəng idi.

Poemada dini-mistik və dünyəvinin bir-biri ilə çarpazlaşması Nizaminin varlığı panteizm məcrasında, dünyəvi-ilahi vəhdət baxımdan qavraması ilə izah olunur. Dünyəvi və dini başlanğıcların üzvi surətdə birləşməsi poemada kainat və insanın vəsfini və iki cahanın daşıyıcısı olan insanın dünyəvi tələbatları və səadətinə yönəlmiş Nizami qayğılarını izah edir.

«Sirrlər xəzinəsi»ndə dünyəvi başlanğıc hekayələrdə öz əksini tapır, bu hekayələrdə şair hakimiyyət başında duranlara açıq surətdə və cəsarətlə ibrət dərsi verir, xalqın real, dünyəvi səadəti uğrunda mübarizə aparır. Mərhəmətli olmaq , zülmə qarşı mübarizə aparmaq çağırışları ilə uzlaşaraq poema boyunca açıq-aşkar səslənir. Bu çağırışlara «Adəmin yaradılması haqqında», «Ədaləti qorumaq və insafa riayət etmək haqqında», «Dünyanın qəzaları haqqında» fəsillərdə, «Firudin və ahunun hekayəsi»ndə və poemanın digər fəsil və hekayələrində rast gəlirik.

---

[19] Nizami dünyagörüşünün təkamülü prosesində bu qarşıqoyma «Sirrlər xəzinəsi» üçün səciyyəvi olan kəskinliyini itirəcək və çox vaxt «nadanlıq» yalnız dünyəvi mənada işlədiləcək.

«Zülmdən imtina et və mərhəmət göstər»: - «ədalət – ümumi fayda, xeyir haqqında düşünməkdir», «səltənətin dağıdıcısı – istibdaddır»;«dövlətin möhkəmliyi – zülm etməməkdədir», «istibdad – sülhə nail olmaq yolu deyil», - deyə mütəfəkkir şaha və bütövlükdə xalqa, oxucusuna müraciət edir.

Əsərin «Dünyanın qəzaları haqqında» fəslində mütəfəkkir gileylənir ki, onun dövründə insaniyyətin itməsi üzündən insan özünü insandan qoruyur, «Firudin və ahunun hekayəsi»ndə isə insaniyyəti bir keyfiyyət kimi cəmiyyətə xidmətdə görür. Mütəfəkkir hesab edir ki, «Cəmiyyətə xidmət etmək – insan üçün şərəfdir». Yüksək humanizm və demokratik ideallar, poemanın bütövlükdə məzmunu ilə yanaşı orada inci kimi səpilmiş yığcam, qısa və aydın, hikmətli kəlamlarda da əksini tapır. Bu kəlamlar fəlsəfi-didaktik məzmunlu fəsilləri sanki tamamlayır və başa çatdırır.

Poemanın əsas mətləbini açaraq Nizami göstərir ki, mətləb dərvişlik və şahlığın mahiyyətini bəyan etməkdir:

«Dərvişlik və şahlığın mayası odur, ondadır,
İlahinin sirrlər xəzinəsi də ondadır».[20]

«Sirrlər xəzinəsi»ndə bir çox əsas məfhumların ikimənalılığı kimi, «şahlıq» anlayışı da ikimənalıdır: öz naqis «mən»inə qalib gəlmiş, şəxsi kamilliyə nail olmuş insan da şahdır, ölkənin real hakimi də.

Mütəfəkkirin insanpərvər, mürüvvətli cəmiyyət və onun şahı haqqındakı təsəvvürləri əsərdə çoxsaylı misallar və hekayələr vasitəsilə açılır. Poemada bu mövzu nəticə etibarilə bağlı və tabe olduğu birinci, mistik etik-fəlsəfi mövzu qədər aktual və əhəmiyyətlidir. Zaman-zaman – reallığı ilə sanki dünyəvi mövzu birincini üstələyir.

Nizamiyə görə, mistik etik kamillik mənəvi və sosial kamilliklə bağlıdır, sosial münasibətlərdə isə kamillik və ədalət mütəfəkkiri xüsusilə narahat edirdi. Mütəfəkkirin sosial-etik görüşlərinin poema boyu təqdimi və şərhi diqqətə layiqdir. İnsanpərvərliyin tərənnümü ilə başa çatan «Adəmin yaradılması haqqında»kı fəsildən sonra yer üzündəki şahları zülm və haqsızlıqdan əl çəkməyə və rəiyyətə qarşı ədalətli, xeyirxah olmağa çağıran hekayələr gəlir. Səciyyəvidir ki, poemada dərvişliyin də, şahlığın da mahiyyəti və zirvəsi insanpərvərlikdir. Nizami qəhrəmanı olan insanda Məhbubun (Allahın) yolunda məhəbbət, sədaqət və fədakarlıq dünyəvi ədalət, şər və zülmə qarşı yönələn insan ləyaqəti və səadəti uğrunda mübarizliyin əzəməti birləşir. Qəhrəmanın özündə üç-mənəvi, intellektual və sosial idealı birləşdirən təsviri mütəfəkkir-şairin gələcək poemalarında ənənəyə çevrilir.

Poemada yazdığı kimi, zahidlik yolunu seçmiş mütəfəkkir insanların dünyəvi səadət və rifahı, real həyatda xeyir və ədalətin zəfər çalması uğrunda fədakarcasına mübarizə aparır. Dövrünün, sufizm də daxil olmaqla, qeyri-ortodoksal demokratik cərəyanlarının etik-sosial görüşləri Nizaminin sosial görüşlərinin təşəkkülünə, sosial mövqeyinin qərarlaşmasına şübhəsiz böyük təsir göstərirdi. Lakin bu mövqe, onu əks edən görüşlər yalnız hansısa təriqətin davamçılarına, məhdud sufi, dərviş, zahid auditoriyasına deyil, təriqət və ya dinə mənsubiyyətindən asılı olmayaraq bütün insanlara ünvanlanmışdılar.

Mütəfəkkirin yaradıcılıq yolunun başlanğıcını və dünyagörüşü sisteminin təşəkkülünün ilk dövrünü təmsil edən «Sirrlər xəzinəsi»ndə əksini tapmış əsas ideyaların şərhi «Xəmsə»nin gələcək dörd poemasında inkişaf etdiriləcək və tamamlanacaq.

«Sirrlər xəzinəsi»ndə mütəfəkkirin fəlsəfi və əsasən, etik-siyasi görüşləri umumiləşdirilmiş, sonrakı poemalarla müqayisədə bir qədər sxematik şəkildə şərh olunur. Demək olar ki, burada şair oxucunu həyat üzərində apardığı müşahidələrin ilk yekunu ilə tanış edir. Poema Nizaminin mütəfəkkir kimi dünyagörüşünün mahiyyətini və vətəndaş kimi insani iztirablarını, cəmiyyət və insanlar qarşısında məsuliyyətini əks etdirir.

[20] «Külliyyat», s.24

Gələcəkdə hər yeni poema Nizaminin sənətkar kimi inkişafı və kamilləşməsini göstərəcək. Yüksək bədiilik, realizm və romantizm elementlərinin qəribə və gözəl vəhdəti, üzvi surətdə epik lövhələrlə hörülən qeyri-adi liriklik – bütün bunlar dərin fəlsəfi mənanın ifadəsinə xidmət edəcək, bədii söz ustadı, filosof-şairin vəhdət təşkil edən zahiri və batinini birləşdirən iki şaxəli irsinin ayrılmaz hissəsi olacaqdır.

«Sirrlər xəzinəsi» - proqram əsəridir; burada oxucu Nizaminin hakim sosial zülmə və etik şərə qarşı üsyanı, qeyri-ortodoksal irfani-fəlsəfi dünyagörüşü nəzəriyyəsinin əsas konturlarının ilkin sxemi ilə tanış olur.

Poemada Nizami dünyagörüşünün şərhindən məlum olur ki, müəllif mənəvi rifahı sosial rifahın əsası hesab edir və onun fövqündə görür və ilk növbədə insana mənəvi təkmilləşməni və saflaşmanı tövsiyə edir. Yəni mənəvi və maddi arasındakı münasibət baxımından Nizami idealizm mövqeyində durur.

Əlamətdar haldır ki, illər boyu Nizami düşüncəsinin bəhrəsi olan «Sirrlər xəzinəsi» çox qısa müddət ərzində yaranır – müəlllifin göstərdiyi kimi, o, bu əsəri bir neçə səhər (gün) ərzində yazıb.

«Xəmsə»nin bu ilk poemasının fərqləndirici xüsusiyyəti həm də ondan ibarətdir ki, əsərdə əqlə və sözə yüksək qiymət verildiyinə baxmayaraq burada özünütəkmilləşdirmə əsasən etik planda düşünülür, intellektual kamillik etik kamilliyin əsasını təşkil etmir.

Nizami baxışlarının təkamül zirvəsini oxucu şübhəsiz, «İskəndər-namə»də tapır. Mütəfəkkirin fəlsəfi baxışlarının təkamül yolu - «Sirrlər xəzinəsi»ndən «İqbalnamə»yə aparan yoldur.[21]

«XOSROV VƏ ŞİRİN»

«Xosrov və Şirin» «Xəmsə»nin ikinci poemasıdır. Bu poema, zənnimizcə, nizamişünaslıqda çox vaxt təqdim olunduğu kimi Nizami dünyagörüşündə heç də çevriliş deyil. «Xosrov və Şirin» poemasının süjeti kontekstində «Sirrlər xəzinəsi»nin fəlsəfi mühakimələrinin davamı, inkişafı və mükəmməlləşməsi ilə rastlaşırıq. «Xosrov və Şirin»i məhəbbət poeması adlandırırlar, lakin «Sirrlər xəzinəsi» də fəlsəfi anlamda məhəbbət haqqında poemadır. «Xosrov və Şirin»də məhəbbət iki aspektdə şərh edilib: zahiri – əfsanənin bədii ifadəsində və daxili - poemanın fəlsəfi məzmununda.

Müəllif ezoterik metoddan istifadə edərək yaratdığı poemanın iki planlı olduğunu aşağıdakı beytlərdə şərh edir:

Nizaminin bu mənzuməsini oxuyarkən,
Onun sözləri içində nihan olan hüzurunu (varlığını) taparsan.
Cilvə (işıq) mənbəyi səndən necə gizli ola bilər
Ki, hər beytdə sənə sirrlər açır.[22]

Başqa sözlə desək, başlanğıcı «Sirrlər xəzinəsi»ndə qoyulmuş «sirrlərin» açılması bu poemada davam etdirilir. Lakin, Nizaminin yazdığı kimi «həqiqi düşüncələrini dost və düşmənlərindən gizli şəkildə ifadə etməli, onlara düşmənlərinin gözü ilə qiymət verməli və «deyilməsi qadağan edilmişləri» heç əqlinə belə gətirməməli olduğu cəmiyyətdə bu sirrlərin mənasını, yəni mütəfəkkirin dünyagörüşünün əsl mahiyyətini, sətirlər arası, alleqoriya ilə konkret təsvirlər arasında aramaq lazımdır*.

Universal fəlsəfi problemlərin qoyuluşu və həlli planında poema müəllifin mövqeyində prinsipial yeniliyin yaradılmasına dəlalaət etmir, burada «Sirrlər xəzinəsi»ndə əksini tapmış əsas fəlsəfi ideyalar inkişaf etdirilərək sanki yenidən əsaslandırılır.

---

[21] Maraqlıdır ki, «Sirrlər xəzinəsi»nin «Tövhid və münacat» fəslində Allahı öz qüdrətini gööstərməyə çağıran Nizami, Ondan xahiş edir ki, mahiyyət axtaranları qovsun («Cövhərpərəstləri nümayişdən qov»). Orta əsrlərdə mahiyyət axtaranları filosof adlandırırdılar. Nizami görüşlərinin bu səpgidə təkamülünü onun «İqbalnamə»də filosoflara münasibətindən görmək olar.

[22] «Külliyyat», s. 472.

«Xosrov və Şirin»də də məhəbbət mütəfəkkirin ontoloji baxışlarının ayrılmaz hissəsidir, o, filosofun ontoloji planda qoyduğu hər bir problemlə – varlıq, mənəvi və maddi, Xaliq və məxluq, nəfs və cism – onların qarşılıqlı əlaqəsi ilə üzvi surətdə bağlıdır.

Poemanın batini mənasını təşkil edən məhəbbət konsepsiyasını özünəməxsus bir şəkildə əsaslandıraraq Nizami yazır: məhəbbət - dünyanın əsasıdır; diqqətlə baxsan, görərsən ki, bütün mövcudat məhəbbət üzərində dayanıb. Dünya – məhəbbətdir, qalan bütün hər şey – oyundur.[23]

Fələyin eşqdən başqa mehrabı yoxdur,
Cahanın, eşq torpağı olmadan suyu məhv olar.
Eşqin qulu ol, hökm budur,
Qəlbi olanların (sahibdillərin) peşəsi budur.

Məhəbbət, yerdə və göydə olanların (dünyəvi və səmavinin) mahiyyəti, təbiətdəki ümumi cazibənin səbəbidir, təbiətin cazibədən başqa bir işi yoxdur, saman çöpünü kəhrəbaya və dəmiri ahənrübaya doğru çəkən məhəbbətdir.[24] Varlığın səbəb-nəticə əlaqələri məhəbbətə əsaslanır.

Deyilənlər Nizami təxəyyülünün məhsulu deyil, onlar orta əsrlərdə geniş yayılmış, sufi, peripatetik və digər səpgidə yazılmış çoxsaylı klassik əsərlərdə əks olunmuş məhəbbət konsepsiyasının fəlsəfi möqeyinin mütəfəkkir tərəfindən qəbul edilməsidir. Bu qeyri-ortodoksal konsepsiya Nizami dünyagörüşünün bütövlükdə və ilk növbədə Allahla dünyanın qarşılıqlı əlaqələrinin təfsirinin əsasını təşkil edir.

Fəlsəfi poeziyanın nümunəsi «Xosrov və Şirin»də də «Xəmsə»nin digər poemalarında olduğu kimi diqqət kainat və insana, onların əlaqələrinə, ilk səbəb, başlanğıc, son, qismət və s. məsələlərə cəlb edilərək «Xaliq və məxluq nə deməkdir» sualı və həmin suala müəllifin cavabı ilə rastlaşırıq.

Poemada Allah yaratdığı – kainat, insan, ruh və əqlin ilk səbəbi kimi göstərilir.

«Allah, - yaradandır, fələklərin hərəkəti və yerin sükunəti ondandır.

Allah mütəfəkkirə görə. bütün mövcudatın ilkin səbəbidir. Ona tərif vermək mümkün deyil, məlumdur ki, O vardır, bütün qalan hər şey – yoxluqdur.[25]

Poemanın müxtəlif fəsillərində Nizami Allaha müraciət edərək yazır ki, Allah Birlik, Vəhdət pərdəsi arxasındadır. O sirrli və gizlidir. Əqlin müdrikliyi və təqdir Ondandır. Odur ruhu bəxş edən: Onun əmri olmadan heç bir cismə ruh daxil olmaz, əqli canlandıran və nəfsi bəsləyən kəs Odur. İnsan – Allahın məxluqudur və Onun hökmünü yerinə yetirir, Ondan bu dünyaya gəlib və Ona da (Onun yanına) qayıdacaq. Allah insana itaət etməyi buyurub.

Bir tərəfdən, gətirilmiş mülahizələr sanki kifayət qədər aydındır, sual və izahları istisna edir. Digər tərəfdən, poemada biz dəfələrlə və müxtəlif rakurs və kontekstlərdə yenə və yenə sadalanmış ontoloji səpgidən olan problemlərin müəyyən dərəcə fərqli təsvir və izahı ilə rastlaşırıq.

Məsələn, Nizami bu poemada da yenidən «varlıq» və «yoxluq» probleminə toxunur. Allaha xitabən Şirin deyir:

Yalnız Sən varsan,
Qalan bütün hər şey yoxluqdan başqa bir şey deyil.[26]

Beləliklə, bu poemada da biz varlığın yalnız Allaha şamil edilməsi və qalan bütün hər şeyin yoxluq olması haqqında müddəanın israrına rast gəlirik.

Bununla belə, poemadan poemaya keçdikcə «yoxluğ»un (yəni dünyanın) problemləri mütəfəkkiri getdikcə daha çox narahat etməyə başlayır və o, varlıq (Allah) yoxluğun əlaqə və vəhdətindən bəhs edərkən yazır:

[23] «Külliyyat», s. 154.
[24] İbn Sinanın «Eşq namə» («Məhəbbət haqqında») traktat»ındakı ideya və misallarla müqayisə edin.
[25] «Külliyyat», s 129.
[26] Yenə orada, s. 348.

«Varlığın bütün mövcudatın üzərində hakimdir,
Nihanın bütün zərrələrdə zahirdir».[27]

Poemada Büzürg Ümidlə aparılan mükalimə dialoq da da, bunu bariz şəkildə göstərir. Büzürg Ümidə «İlk hərəkət nədir? Fələk nədir, əgər dirilər [dünyanın] daxilindədirsə, onun xaricində nə vardır? Ulduzları saxlayan nədir?» və s. suallar verilir.*

Səciyyəvidir ki, Büzürg Ümid verilən bir sıra suallara qeyri-müəyyən cavab verərək, qeyd edir ki, onlar mahiyyətə deyil, zahirə aiddirlər. Digər suallara cavab gözləməyi məsləhət görmür, çünki onların cavabını yalnız ölümdən sonra almaq olar. Məsələn, «Biz haradan gəlmişik və haraya gedirik?» sualına Büzürg Ümid cavab verir ki, bu sirr heç kimə açılmayıb, bunu təbiətin buxovundan azad olanda (yəni öləndə) bilərsən.

Poemada mütəfəkkir ontologiyanın zaman və məkan kateqoriyalarına da toxunur. O, bu kateqoriyaların bir-biri ilə, həmçinin hərəkət və mövcud aləmlə qarşılıqlı əlaqədə olduğunu qeyd edir. Nizamiyə görə, zaman, məkan və hərəkət – dünyanın atributlarıdır, zira Allahın mahiyyəti zaman, məkan və hərəkətin xaricindədir.

Maddi, təbii başlanğıclar və ideal (qeyri-maddi) arasındakı qarşılıqlı münasibət, nəfs və cisim əlaqəsi, nəfsin ölümdən (cisimdən ayrılandan sonra) sonrakı varlığı kimi problemlər, yuxuların təbiətinin izahı və bir sıra bu növ «yoxluğ»a, yəni yer üzündəki aləmə, dünyəvi həyata böyük marağının olduğuna dəlalət edən suallar mütəfəkkiri xüsusilə narahat edir.

Büzürg Ümidlə aparılan mükalimələrdə biz Nizaminin alleqorik şəkildə «ruh ağacının ciyərlərin suyu», «əqlin nuru», «gözlərin yağı» ilə yəni insanın bədən üzvləri, materiya ilə əlaqəsi, nəfs və cisim arasındakı bağlılıq haqqındakı düşüncələri ilə rastlaşırıq. *

Məsələn, Xosrov cisim və nəfsin qarşılıqlı əlaqəsi və sonuncunun ölməz və ya ölən, fani olması haqqında qarşıya yeni bir sual qoyur:

Əgər nəfs cisimdən ayrılandan sonra qalırsa (yəni- ölməzdirsə),
Onda yüzlərlə getmiş insanların nəfsləri necə olur?

Elə buradaca maddi olanla ideal (qeyri-maddi) olanın qırılmaz birliyini sübut edən cavab verilir:

Canı (nəfsi) cisimsiz düşünmək qeyri-mümkündür,
Cisimsiz nəfsdən danışmaq olmaz.

Şairin poemada yaratdığı bədii obrazlar arasındakı mükaləmələrdə əksini tapmış mövqeləri, o cümlədən, Nizaminin aşkar rəğbət və ehtiram bəslədiyi Büzürg Ümidin mövqeyini Nizamiyə aid etməyə hüququmuz yoxdur. Lakin bu da şübhəsizdir ki, həmin mükalimələr müəllifin bilik dairəsinin genişliyini və onun axtarışlarının istiqamətini dərk etməyə, poemada qoyulmuş fəlsəfi problemlərlə tanış olmağa, bölgə mədəniyyətini narahat edən sualları izləməyə imkan verirlər.[28]

Poemada insan sağ ikən onun nəfsinin cismi ilə, ölümündən sonra isə fələklərin dairəsi (pərgarı) ilə əlaqəsi əsaslandırılır və buradaca nəfsin öz iqamətgahını necə tərk etdiyini, yəni ölümün sirrini – heç kimin öz ölümünə qədər bilməməsi haqqında oxuyuruq. Şairin yazdığına görə, bunu yalnız peyğəmbərlər bilir, lakin onlar bu sirri agah olmayanlara açmırlar. Başqa sözlə, cisimlə nəfsin qarşılıqlı əlaqələri və nəfsin ölməzliyi məsələləri heç də sadəcə olaraq bəyan və qəbul edilmir. Real və irreal (həqiqətdə mövcud olan və olmayan, gerçək və qeyri-gerçək) arasındakı əlaqəni dərk etmək cəhdlərindən poemada dəfələrlə bəhs olunur və bu barədə suallar qurtarmır.

Məsələn, Xosrov soruşur:

Əgər nəfs və cisim birlikdə yox olurlarsa,

[27] Yenə orada, s.
* Bax: "Külliyyat", Xosrovla Büzürg Ümidin dialoqu. s.430-434.
[28] Poemada gətirilən mükalimələrin əhəmiyyəti oxucunu düşünməyə və axtarışlara yönəltməkdən ibarətdir.

Yuxularda gördüyümüz ölülərin surətləri nədir?
Bu surətləri saxlayan kimdir?

Gerçək və qeyri-gerçəyin birliyindən çıxış edərək irrealı real olanın vasitəsilə izah etmə cəhdi Büzürg Ümidin aşağıdakı cavabında əksini tapır:

Cavab verdi: bunu bir çox şey sübut edir,
Ölülər haqqında xəyal adətən səninlədir.
Yuxu fikirini (yəni ayıqlığını) əlindən alanda,
Adət üzrə (o ölü) canlar peyda olurlar.

Beləliklə, diri, canlı insan yuxuda dünyasını dəyişmiş adamların surətini yalnız ona görə görə bilir ki, o, onların yox olduqlarından sonra xəyallarını özündə saxlayır, xəyallar itmir və diri insanda yaşayırlar.

«Xosrov və Şirin»də qnoseoloji problemlər, onların qoyuluşu və həlli, qeyd edildiyi kimi, prinsip etibarilə «Sirrlər xəzinəsi» xəttini davam etdirilir. Burada oxucu yenə də dünyanın əql və elmlər tərəfindən dərk olunması, özünüdərk, intellektual və mənəvi kamilliklə bağlı idrakın ən ali mərhələsi olan mistik idrak problemləri ilə rastlaşır. Mütəfəkkir panteizmə müvafiq olaraq özünüdərki dünya və Allahın dərkinə aparan yol kimi təsəvvür edir:

Kainatın hərflərini əgər tapmaq istəsən,
(Bil ki,) onların hamısı səndədir və sən onların lövhəsisən.[29]

Və ya poemanın ikinci fəslində oxuyuruq:

Allah insana əql bəxş edib ki, o Onu tanısın, lakin yaranış hadisəsini onun əqli üçün dərkedilməz edib.

«Sirrlər xəzinəsi»ndən fərqli olaraq «Xosrov və Şirin»də idrak prosesinə, xüsusən, aləmin dünyəvi elmlər vasitəsilə dərkinə daha çox diqqət və yer ayrılıb. Poemada bilik və elmi təcəssüm etdirən ən bariz surət, artıq deyildiyi kimi, müdrik vəzir, Xosrovun müəllimi, yer və göylərin bütün sirrlərinə yiyələnmiş, Xosrovu həyatının müxtəlif mərhələlərində maarifləndirən Büzürg Ümid surətidir. Xosrov ilə Büzürg Ümid arasındakı mükalimələr dövrün və mütəfəkkirin qarşısında duran bir sıra sualları meydana çıxarır. Bu suallara alim Büzürg Ümidin dili ilə cavab verilir. Suallar ilk hərəkət, fələklərin (göylərin) mahiyyəti və arxalarında nələrin olduğu, ulduzlar, insan, onun haradan gəlib, haraya getdiyi, ölümdən sonra nəyin baş verdiyi kimi məsələləri əhatə edir. Büzürg Ümid cavablarında ilk hərəkəti Allahla bağlayır. Axirət isə fələklərin və ölümün arxasındadır, o, dirilər üçün dərk olunmazdır.

İnsanın irreal imkanları haqqında suallara Büzürg Ümid qeyri-müəyyən və ya mənfi cavablar verir. «…Həyatdan sonra bu dünyanın hadisələrini yadıma salarammı?» sualına Büzürg Ümid cavab verir ki, yox, çünki bizim bu dünyaya gəlmədən əvvəlki halımız haqqında heç bir xatirələrimiz yoxdur.

Büzürg Ümid Xosrova izah edir ki, təfəkkür – insanın arzuladığına nail olmaq məqsədilə Allaha yalvarışıdır, Allahın köməyi olmadan idrakın mümkün olmadığını; idrakın dərk edənin (insanın) maraqları ilə şərtlənməsini və məqsədyönlülüyünü qeyd edir.

Poemada fələklərin və yerin təbiəti, yaranma prosesində ardıcıllıq («ilk olaraq yaranan – torpaqdır, sonuncu - insan»), nəfs və əqlin cismi necə tərk eməsi; təbiət – astronomiya, həndəsə, biologiya, təbabət və s. bu kimi elmlərin konkrekt məsələləri mükalimə yolu ilə şərh edilir və bunlar iti fikir və əqlin vəsfi ilə tamamlanır.

Eyni fikirləri - dünyanın ona bəxş etdiyi elmlərə yiyələnməyi və nadanlıq yuxusuna dalmamağı – bir qədər başqa formada poemanın digər yerində, mütəfəkir öz yeddiyaşlı oğluna tövsiyyə edir:

[29] «Külliyyat», s. 130

Süjeti zərdüşti İranının tarixi ilə bağlı bu poemada Nizami bütün dinlərin müqəddəs və ən alisi saydığı islama qeyri-ortodoksal münasibəti ilə bərabər ardıcıl olaraq bu dinin mahiyyətini Allaha ixlas, dərin sədaqət və məhəbbət kimi şərh edir. Müsəlmançılığı İskəndərin rast gəldiyi utopik cəmiyyətdə Vahid Allaha itaət kimi təqdim etməsi, İskəndərin Kəbəyə sitayiş etməsinin təsviri son poeması olan «İskəndər-namə»də xüsusilə bariz şəkildə ifadəsini taparaq, mütəfəkkirin şəxsi inamını səciyyələndirir.[30]

İslamı həqiqi, əsl din hesab edən Nizami İslam dininə dərin ehtiramla yanaşır və şaha müraciət edərək deyir:

«Ərəb dini ilə, şahım, oynama,
Çünki bu din haqq dinidir haqqdır, haqq ilə oynamaq olmaz».

Bununla belə o, 72 yoldan (islamın 72 təriqəti olduğuna işarədir) yalnız birinin həqiqi din, möminlik yolu olduğundan bəhs edərək yazır:

Mənim yetmiş iki yolum var,
Onlardan biri – gül, qalanları tikandır.[31]

Bir qədər sonra, deyiləni sanki, davam edərək, 72 yolunun olmasını söyləyən mütəfəkkir «Mən mömin və ya bütpərəst olsam belə, məni bağışla»[*] deyə Allaha müraciət edir. O, sanki seçdiyi yolun möminliyinə, ortodoksallığına əmin deyil və Allahdan onu olduğu kimi qəbul etməyi və bağışlamağı xahiş edir.

Nizaminin din sahəsində azadfikirliliyi poemada zərdüştiliyə münasibətində, Hörmüzün müsəlman hökmdarlarına qarşı qoyulması və möbidin ideallaşdırılmasında özünü göstərir.

Lakin mütəfəkkir özünün Allah və dinlə əlaqəsini necə başa düşür, bu əlaqənin əsasında nə durur? Poemada həmin məsələləri işıqlandırarkən Nizami dəfələrlə insanın Allaha məhəbbətinə müraciət edir və Allaha məhəbbəti insanın Allah yolunda özündən imtinası kimi təfsir edir. İmtinanın yolunu isə insanın daim mənəvi intellektual təkmilləşməsində görür. Təsadüfi deyil ki, ilk baxışda, zahirən dünyəvi eşqə həsr edilmiş «Xosrov və Şirin»də etik problemlər, əxlaqi tərbiyənin intellektual kamilləşmə ilə vəhdəti xüsusi yer tutur.

Nizami Xosrovun hərtərəfli, harmonik, tərbiyə və təhsilini, onun musiqini, poeziyanı qiymətləndirmək bacarığını, hərb sənətinə necə yiyələndiyini təfərrüatı ilə təsvir edir.

Poemada etik problemlərin şərhində əsas yeri «Xəmsə» üçün ənənəvi olan zəruri əxlaqi prinsiplər, «bəd ehtiraslar»la mübarizə, zorakılıq, zülm, qəddarlıq, hiyləgərlik, xəyanətkarlıq, yalançılıq, nadanlıq, təkəbbürlülük, acgözlük, qarınquluļuq, boşboğazlıq, laqeydlik və sair bu kimi keyfiyyətlərdən imtina barəsində təsəvvürlərin və tövsiyələrin açıqlanması tutur. İnsanın əxlaqi-intellektual kamiliyinin ali dərəcəsi onun Alaha məhəbbət naminə öz «mən»indən imtinası, özünü unutması, fədakarlığı ilə bağlıdır.

Poema boyunca təbliğ edilən etik prinsiplər sanki Büzürg Ümidin qədim hind mənbəyi olan «Kəlilə və Dimnə»dən gətirdiyi etik səpgili qırx nəsihətlə bitir.

Poemada şərh edilmiş etik baxışlar üçün nikbinlik və bədbinliyin, həyatsevərlik və guşənişinliyin bir-biri ilə uzlaşması səciyyəvidir:

«Bu əski dünyanı öz xoşumuzla tərk etməli olmadığımız üçün,
Sevinc qəmdən yaxşıdır, şənlik - kədərdən».

Və ya:
«Həyat sarayı ən möhtəşəm saraydır,
Gənclik günü - ən gözəl gün».

[30] Hərçənd Nizamiyə yaxşı məlum idi ki, İskəndər dövründə Kəbə bütpərəstlərin məbədi idi.
[31] «Külliyyat», s.134

Dünyadan əlçəkmə, uzaqlaşma və guşənişinlik mövzuları, bir qayda olaraq, aləmdə hökm sürən zorakılığın dözülməzliyi və zülm hakim olan aləmdə öz insani ləyaqətini qoruyub saxlamaq arzusundan da irəli gəlirdi.

Poemada etik kamillik - canlı və cansızlar (Fərhadın yarmalı olduğu dağa xitabən yalvarışı), insan və heyvan (Fərhadın heyvanlarla dostluq səhnələri) arasında daxili qarşılıqlı anlaşmanın əsasını təşkil edir və mütəfəkkirin özünəməxsus *kosmik humanizminə* işarədir.

Etik kamillik – sosial kamilliyin, cəmiyyətdə xeyir və ədalətin bərqərar olmasının əsasıdır, sonuncuların müdafiəsi isə - hər kəsin və ilk növbədə hakimiyyətə malik şahın müqəddəs borcudur.

«Xosrov və Şirin»də xüsusi yeri ədalətli dövlət problemi tutur. Poemada ədalətli yarımutopik dövlətlər Məhin-Banunun dövləti, Şirinin dövləti (burada kənd və şəhərlərin zəhmətkeş insanlarından vergi alınmır, məzlumlar zülmdən qurtulublar, sərt qanunlar ləğv edilib, şəhər və kənd əhalisi arasında dostluq əldə olunub və həmin bu dövlətdə ədalət qanununu pozmaqdan qorxan Şirin taxt-tacdan imtina edir) və Şirinin Xosrovu xeyirxahlıq və ədalət yoluna çağırdığı Xosrovun dövlətidir. Ədalətli dövlətlər sırasında oxucu Xosrovun oğlu rəiyyətinin hüquqlarını pozduğu üçün cəzalandıran və bu hərəkəti ilə ədalətdə digər şahlara örnək ola biləcək atəşpərəst Hörmüzün dövləti ilə də rastlaşır.

«Leyli və Məcnun»

«Leyli və Məcnun» - Nizaminin məhəbbəti fəlsəfi kateqoriya kimi şərh etdiyi üçüncü və süjet xəttinin dünyəvi sevgililərin taleyi ilə bağlı olan ikinci poemasıdır. Bu poemada ezoterik məna ilə ekzoterik məzmun daha üzvi surətdə bir-birilə vəhdət təşkil edir və Məcnunun məhəbbətində dünyəvi və kosmik, ilahi məhəbbətin vəhdəti daha dolğun və tam şəkildə öz əksini tapır.

Poemada yüksək bədii formada müəyyən fəlsəfi sistemi əks etdirən fəlsəfi ideyalar məcmuu onun dünya mədəniyyəti xəzinəsinə fəlsəfi əsər kimi də daxil edilməsinə əsas verir. «Leyli və Məcnun»da ontoloji məsələlərin şərhi idealizmin panteizmlə, ənənəvi dini yanaşmanın rasionalizmlə mahiyyət etibarilə əvvəlki poemalardakı təsəvvüründən fərqlənir. Səciyyəvidir ki, burada da mütəfəkkirin dünyagörüşünü bəyan edən (açıqlayan) bir sıra fəlsəfi məsələlər əsərin süjet xətti ilə bilavasitə bağlı deyildir.

Deyilənlərlə əlaqədar maraqlıdır ki, poemanın yaranış haqqında və digər ontoloji problemlərə həsr olunmuş fəsli Nizami «Sübutun başlanğıcı» adlandırıb.[32] Görünür, bu sərlövhə dünyanın, Xaliqin varlığı, qüdrəti və əzəmətinin məntiqi «sübutu» olmasına işarədir, yəni söhbət Allahın varlığı və əzəliliyinin məntiqi surətdə də təsdiq olunmasından gedir.

İdealla, maddinin Xaliq və xəlq edilənin əlaqə və ilkinliyi problemləri poemada dəfələrlə qoyulur və şərh edilir. Allah birmənalı şəkildə varlığı, bütün mövcud formaları yaradan, bütün nəticələrin ilk səbəbi adlanır. Dünyadakı hadisələrin mövcud olmasının səbəbi Ondadır. Varlıq və yoxluq (əvvəlki poemalardan fərqli olaraq bu poemada həmin istilahların mahiyyəti açıqlanmır) Onun iradəsinə tabedir.

Dünya və onda olan nə varsa - ikinci dərəcəli hadisələrdir, onların əmələ gəlməsi – İlahi iradənin nəticəsidir.

Nizaminin «Leyli və Məcnun» poemasında da əksini tapmış varlıq haqqındakı təsəvvürlərində məhəbbət ontoloji kateqoriya olaraq bir daha təqdim edilir. «Xəmsə»nin demək olar ki, bütün poemalarında fəlsəfi kateqoriya kimi göstərilən məhəbbət «Leyli və Məcnun»da fəlsəfi cəhətdən çoxşaxəli, bədii cəhətdən isə əsrarəngiz gözəlliyi ilə xüsusi olaraq seçilir. O, varlığın mahiyyəti və əsas prinsipidir, Xaliqlə məxluqu, Yerlə fələkləri, minerallar, bitkilər, heyvanlar və bəşər aləminin bütövlükdə vəhdətinin əsasında durur. Məhəbbət vəhdətdə kəsrətə, kəsrətdə vəhdətə dəlalət edir. İlahi və dünyəvi, real və ideal məhəbbət sanki bir-birindən gah ayrılır, gah da qovuşaraq kəsrətin vəhdətini, vəhdətin daxili müxtəlifliyi və ahəngini və hər şeydən əvvəl, aşiq. Məşuq və Məhəbbətin birliyini, vəhdətini təzahür edir.

---

[32] «Külliyyat», s. 509.

Mənəvi, ruh və maddi olanın qarşılıqlı münasibətləri poemada nəfs və cismin qarşılıqlı əlaqəsi işığında da izah edilir; cismi (qəfəsi) tərk edərək, nəfs (səma quşu) «Allahın pak qoynunda» aram tapır. İlahi və dünyəvi keyfiyyətlərinə görə bir-birindən tamamilə fərqli və bir-birinə ziddirlər.

Mütəfəkkir Yerin quruluşu, dörd təbiət ünsürünün qarışığından ibarət olan kainatın maddiliyini vurğulayaraq yazır:

«Onda həmişə dörd ünsürdən nə isə vardır».[33]

«Sübutun başlanğıcı» fəslində Nizaminin dünyadakı ümumi qarşılıqlı əlaqələrin olması, səbəb-nəticə əlaqəsi, zərurət, qismət haqqında təsəvvürlərilə rastlaşırıq.

Yer və fələklər «laylı top»un layları (təbəqələri) kimi bir-biri ilə bağlıdır. Nizamiyə görə, bu cür quruluşa yalnız bizim yer deyil, onu əhatə edən bütün planetlər də malikdir.

Varlığın hadisələri *substansional* surətdə bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədədir və hər bir konkret varlığın substansiyası onun səbəbi olan «ümumdünya bəhri səltənətinə, başqa sözlə, ilahi birliyə can atır. Səbəb-nəticə əlaqələrinin şərhi Nizami yaradıcılığında xüsusi yer tutur.

«Müdrik hər bir səbəbi gördükdə
Anlayır ki, səbəbi yaradan var».[34]

Səbəb-nəticə əlaqələrini izah edərkən Nizami ya real aləmin təbii konkret səbəb-nəticə əlaqələrini göstərir, ya da dünyada olan bütün hər şeyin yeganə səbəbi kimi müqəddərata, qismətə, taleyə müraciət edir.

İdrak problemlərinin qoyuluşu və həllində «Leyli və Məcnun» Nizaminin qnoseoloji baxışlarının şərhinə yeni səhifələr yazmır. Burada biz, əslində, mütəfəkkirin dünyanın dərkinin mümkünlüyü əqidəsinin təkrarı, elmin dünyanın dərkində rolunun etirafı və Allahın dərkedilməzliyinə əmin olması ilə yenidən rastlaşırıq. Lakin bu əminlikdə fəlsəfəyə, xüsusən, panteist cərəyanların qnoseloji baxışlarına xas olan ziddiyyət mövcuddur. Həmin ziddiyyət, özünü və dünyanı dərk etmək vasitəsilə Allahı dərk etmək, yəni məxluqun idrak vasitəsilə Xaliqi dərk etmək çağırışı ilə Xaliqin dərkolunmazlığı müddəası arasında olan ziddiyyətdir.

Bir tərəfdən, şair idrakda ən yüksək zirvələrə çatmağa, elmlərin və özünüdərkin köməyilə varlığın mahiyyətini dərk etməyə, bütün hadisələrin sirrlərini, mənbəyini axtarmağa, təbiət qüvvələrinin, ünsürlərin nə məqsədlə yaradıldığını, onların və Xaliqin fəaliyyətini, yəni Yaradanı və Onun işlərinin mahiyyətini anlamağa çağırır.[35]

Digər tərəfdən isə poemada israr edilir ki, insan «həddini aşmamalıdır», yəni o, bütün hər şeyin Xaliqin işi olduğunu bilməklə kifayətlənməlidir çünki, yaranış sirrlərini nə gözlə görmək, nə əql ilə anlamaq, nə də məhəbbətlə sezmək, yəni nə rasional, nə də irrasional yolla dərk etmək mümkün deyildir.

Bundan başqa, burada biz bəzi mistik – fəlsəfi xüsusən cərəyanlara xas olan belə bir fikirlə rastaşırıq ki, dünyanı dərk etməyə aludəlik insanı Allahı dərk etməkdən uzaqlaşdırır. Başqa sözlə, mütəfəkkirin mənsub olduğu dövrün qnoseoloji təlimlərinə xas olan daxilən zidiyyətli axtarışlar məcmusu poemada öz əksini tapıb.

Nizaminin «Leyli və Məcnun»da ifadə olunmuş etik-sosial baxışlarına gəldikdlə isə poemanın çox yüksək humanizmini qeyd etmək lazımdır. Poemada insan, şəxsiyyət, onun hüquq və ləyaqətinin müdafiəsi probleminin, «Xəmsə»nin yüksək insapərvərlik tərənnüm etdiyi başqa poemalarda olduğundan daha bariz şəkildə qoyuluşunu görürük

Məcnun əqlini itirmiş, həyatın əzdiyi passiv və zəlil insan deyil; o, mübarizdir, zülmə və şəxsiyyət üzərində zorakılığa qarşı, məhəbbətdə seçim hüququ, insanın mənəvi, əxlaqi azadlığı uğrunda mübarizə aparan şəxsiyyətdir. Onun səhraya çəkilməsi cəmiyyətdə hökm sürən insan ləyaqətinə zidd əxlaqi baxışlara qarşı etirazdır. Dostluqda insanlardan daha vəfalı və etibarlı olan vəhşi heyvanlar aləiminin poemada insan cəmiyətinə qarşı qoyulması Məcnunun simasında

[33] «Külliyyat», s. 503.
[34] «Külliyyat».
[35] «Külliyyat», s. 498.

Nizaminin etirazının ifadəsidir. Məcnunun mənəvi axtarışlarının mahiyyəti aşağıdakı beytdən aydın olur:

O, həyatı sevmədi,
Sevgili isə yalnız bəhanə idi.[36]

Bu poemada da Nizaminin etik-sosial idealı – mənəvi cəhətdən kamil, üzvləri arasında məhəbbət və insanlığın hökm sürdüyü harmonik cəmiyyətdir. Dediklərimiz əsərin konseptual giriş fəsillərində, o cümlədən, «Aciz olmağın yolverilməzliyi haqqında» fəslində öz təsdiqini tapır:

«Acizlik daxili əziyyət (əzab) gətirər.
Zülmə qatlaşmaq zillət gətirər.
Tikan kimi nizə çiynində olsun ki,
Gül xərmənini (dəstəsini) bağrına basasan.
Ah və təəssüf insanı üzər.
Adəm övladı ah, təəssüfdən ölər».[37]

Və ya:

«Nə vaxtadək buz kimi donub qalmalı,
Suda ölü siçan kimi qalmalı.
Gül kimi yumşaq təbiətli olmağı tərk et!
Bənövşə kimi ikiüzlü olmaqdan əl çək!
Elə yer var ki, tikan olmaq lazımdır.
Divanəlik [belə] işə yarayır». [38]

«Tikan olmaq», işin naminə «divanəlik» – İnsan və - insanpərvərliyin rəhni və bünövrəsi olan Məhəbbət - uğrunda mübarizə Məcnun surətinin zahiri və batini məzmun və mahiyyətinin inikasıdır.

Deyilənlər əsərdə Nizaminin etik-sosial baxışları üçün proqram səciyyəli «Aslan cəsarətli olmadan iş keçməz», «İnək ürəklilərdən hünər gözləmə» ifadələri ilə bitən 23-cü; «Şahlara qulluq etməkdən imtina haqqında»kı 25-ci, «İnsanların ruzusun əllərindən almağın yolverilməzliyi haqqında»kı 26-cı və «Xalqa xidmətin fərəhi haqqında»kı 28-ci fəsillərlə də təsdiq olunur.

«Leyli və Məcnun» Nizami dünyagörüşünü əks etdirən «Xəmsə»nin yeni mərhələsi idi; poema mütəfəkkirin Otra əsrlər fəlsəfəsi və o cümlədən sufizmdən peripatetizmə qədər islam bölgəsi fəlsəfəsinin müxtəlif cərəyanlarına xas olan məhəbbət fəlsəfəsinin şərhinin daha bir təkrarolunmaz nümunəsi kimi dünya fəlsəfi poeziyasına daxil oldu.

«Həft peykər» («Yeddi gözəl»)

Nizami dünyagörüşünü əks etdirən növbəti fəlsəfi poema-alleqoriya, başqa dillərə şərti olaraq «Yeddi gözəl» kimi tərcümə edilən, «Həft peykər» əsəridir.

Qədim dövr və orta əsrlər dünyagörüşünü əks edən təsəvvürlər arasında kamilliyin ilk baxışdan, sırf formal, lakin mahiyyət etibarilə dərin mənaya malik bir sıra, alleqorik ifadə və rəmzlərinə rast gəlirik.[39] «Yeddi» rəqəmi də kamillik rəmzlərinə aiddir. «Yeddi» rəqəmi

---

[36] Bax: Nizami Gəncəvi. «Leyli və Məcnun» /Fars dilindən tərcümə, ön söz və şərhlər Rüstəm Əliyevindir. Bakı, 1981, səh. 281.

[37] Bu beytin Nizamiyə məxsus olub-olmaması haqqında mübahisə gedən fəsildən götürülüb. Bizcə, beyt Nizamiyə məxsusdur.

[38] «Külliyyat», s. 526.

[39] «7» rəqəminin, çox ehtimal ki, göy aləminin hadisələrinə sitayişlə bağlı müqəddəsliyi dünya mədəniyyəti ənənəsinə yaxşı məlumdur. Eramızdan əvvəl III əsrdə Qədim Yunanıstanda Feokritin rəhbərlik etdiyi şairlər

fələklərin, səyyarələrin (planetlərin), Yer qurşaqlarının və s. sayını, çoxluğun vəhdətini, varlığın ahəngi və kamilliyini ifadə edirdi. Məhz bu səbəbdən bir çox orta əsr mütəfəkkirləri insanın kamilliyini onun Xaliqin dərkində yeddi mərhələdən keçməli olması ilə bağlayırdılar. Çox ehtimal ki, məhz buna görə də məqsədi, diqqəti qəhrəmanın kamilliyə yüksəlməsi pillələrinə cəlb etməkdən ibarət olan poema məhz «Həft peykər» adlandırılıb və bu ad yuxarıda artıq qeyd olunduğu kimi şərti olaraq, «Yeddi gözəl» kimi tərcümə edilib, halbuki «peykər» anlamı və sözü planet, surət və s. hadisələri də ifadə edir.

Poemanın süjet xəttinə daxil olmuş, «yeddi» rəqəmi onun zahiri quruluş və məzmunu ilə bərabər fəlsəfi mənasının açılmasına da kömək edir.

«Həft peykər»də yerin yeddi qurşağından olan yeddi ölkədən gəlmiş yeddi şahzadə qız yeddi rəngli sarayda əsərin əsas qəhrəmanı – taxtının yeddi ayağı olan Bəhram şaha şərdən xeyrə aparan yeddi yolu yeddi dəfə açıb göstərən yeddi nağıl danışır.

Yeddi nağılda yeddi rəzilət pislənir və yeddi məziyyət təriflənir. Etik-sosial problemlərin qoyuluşuna görə daha zəngin olan bu poema əvvəlki poemaların əsas dünyagörüşü səpgili ideyalarını ardıcıl surətdə, yeni süjet fonunda açır və izah edir.

Nizaminin ontoloji baxışlarının «Yeddi gözəl»dəki şərhində panteist dünyagörüşü özünün ən bariz əksini tapmışdır.

Səciyyəvidir ki, burada dünyanın tədqiqi, dərk edilməsi panteizmə aparır. Poemaya girişdə Nizami göy, Yer və ulduzları nə qədər ətraflı öyrəndiyindən, onların sirrini axtardığı, lakin Allahı tapandan (dərk edəndən) sonra hər şeyi Onda gördüyünə görə axtarışlarından imtina etməsindən yazır:

«Nücumda olan nə varsa hamısını,
Bütün elmlərin sirrlərini bir-bir
Oxudum və hər vərəqin (nə varsa) sirrini axtardım.
Səni tapandan sonra bütün vərəqləri yudum (onlardan imtina etdim).
Hər şeyi, nə varsa, hamının surətini Tanrıda gördüm,
Hamıya tanrılığı Səndə gördüm».

Nizami «Külliyat»ının tərtibçisi professor Sübhi Nemani bu beytləri təfsir edərək, yazır: yəni bütün ulduz və planetləri Allahda görürəm (Allahın sayəsində) və onların arasında (onlarda) Allahı görürəm.[40]

Poemada Allah eyni zamanda «hər şey» (mövcudat) və «hər şeyi yaradan»dır:

«Dünyada nə varsa Sən yaratmısan,
Ey hər nə var və hər olanı yaradan (nə var Sənsən, Sən olanları yaradansan),
Varlıq və yoxluq Sənin bənzərindir (təzahüründür).
Müdriklər başqa cür düşünmürlər».[41]

Poemada Allah Nurla eyniləşdirilir ki, bu da monoteist dinlər və islam Şərqinin təsəvvüfi təlimləri də daxil olmaqla bir çox dini-fəlsəfi cərəyanlar üçün səciyyəvidir. Nizami «Yeddi gözəl» poemasında Məhəmmədin (S) me`racını təsvir edərək, yazır ki, peyğəmbər heç kəsin olmadığı yerə qalxır. Orada ondan başqa heç kəs yox idi. Peyğəmbər Allahın Nur şəklində təzahürünü görür.

«Elə ki, min nur pərdəsini yırtdı,
Nurda hicabsız (maneəsiz) görməyə nail oldu.

---

cəmiyyəti «Pleyada» - Yeddi ulduz adlanırdı. XV əsrdə Fransada şair Ronsar yaratdığı şairlər cəmiyyətini də «Pleyada» adlandırmışdı.

[40] «Külliyyat», s. 682.

[41] «Külliyat», s.682.

Onun gözü nuru pərdəsiz gördü.[42]

Nizamiyə görə, dünya Allahla həməbədidir:
Ey (o kəs ki,) dünya özünü Səninlə Səndə gördü
«Ey dünya görmüş, Sənin varlığın Özündəndir,
Səndən əvvəl heç bir varlıq olmamışdır.
Bidayətdə hər şeyin bidayəti,
Nəhayətdə hər şeyin nəhayəti».[43]

Dünyanın Allahla qarşılıqlı əlaqəsi və münasibətini, onların «başlanğıc və sonunun», «talelərinin birliyini» göstərərək, mütəfəkkir xaliq və məxluqun, yəni xəlq edilənin birliyi, harmoniyasının üzvülüyünü pozmamaq üçün şərti olaraq Allah barəsində də «son» anlayışını işlədir. Əslində isə burada söhbət Allahın «son»undan deyil, dünyanın Allahda sonsuzluğundan gedir.

Mütəfəkkirə görə, dünya substansionaldır: varlıq qıfılının açarı tapılan kimi dünya substansiyadan yarandı.[44]

Lakin, substansionallıq məxluqla həm əbədi olan Allahın yox, ancaq xəlq olunanların atributudur. Bu fikiri Nizami nəfs, substansiya və Allahın qarşılıqlı əlaqəsi kontekstində təfsir edərkən nəfs və Allahın dərkolunmazlığını da qeyd edir:

«Can ki, cövhərdir (substansiyadır) və bizim bədənimizdədir.
Onun yerinin harada olduğunu heç kim bilmir.
Sən ki cövhər deyilsən və yerin yoxdur,
Özünü itirmiş vəhm Səni necə tapa bilər?».[45]

Beləliklə, xaliq və xəlq olunanlar, həm əbədi və oxşar olduqlarına baxmayaraq onları bir-birindən təkcə substansionallıq deyil, məxluqun atributları olan dəyişkənlik, hərəkət, məkan və zaman da fərqləndirir.

Bu poemada da Nizaminin ontoloji baxışları panteist dünyagörüşü ilə uzlaşan idealizmə əsaslanır və səciyyəvi haldır ki, «Həft peykər»də panteizmə müdriklik və elm gətirib çıxarır.

Qnoseoloji planda poema «Xəmsə»nin ondan əvvəl gələn poemalarının prinsipial mövqelərini təkrar edir və bu özünü mütəfəkkirin insana biliklərin əzəldən bəxş edilməsinə inamında, dünyanın dərk edilən olmasının etirafında, insanı ona əbədiyyəti bəxş edən özünədərkə çağırışlarında, nadanlığı pisləməsində göstərir; Nizamiyə görə, özünü dərk edə bilməyən insan varlığın dərkində də nadandır, «Öz varlıqlarından bixəbər olan kimsələr bu qapıdan necə giriblərsə, o qapıdan da elə çıxırlar»).

Nizaminin bu əqidədə ardıcıllığı Allahın hətta «Əqli Küll» üçün dərkedilməz olması israrında da əksini tapır.

«Əqli-küll» ki, Səndən yol tapmış,
Sənin heybətindən Sənə heç baxa bilmir»,[46]

Yalnız, əxlaqi və əqli kamillik pillələri ilə Allahın mərifəti (mistik idrakı) səviyyəsinə çatmaq mümkündür.

Mütəfəkir əqlə, rasional və etik başlanğıclara poemada Bişr və Məlixa surətlərini bir-birinə qarşı qoymaqla özünəməxsus bir şəkildə tərif verir və onları dəyərləndirir. Bişr dünyəvi hadisələri əql, elm mövqeyindən dərk etmək iqtidarında deyildir. Məlixa isə varlıq problemlərinin rasional həllinin axtarışındadır. Bu qarşıdurmadan Bişr qalib çıxır çünki, onun mənəvi-əxlaqi cəhətləri Məlixaninin mənəviyyatından üstündür. Sözsüz ki, burada söhbət, Nizaminin bütün poemalarında İnsanın kamilliyə çatmasında çox böyük əhəmiyyətə malik olduğunu göstərdiyi əqlin, intellektual

[42] «Külliyyat», s.680.
[43] Yenə orada, s. 688.
[44] «Külliyyat», s 681.
[45] «Külliyyat», s. 681.
[46] Yenə orada.

başlanğıc kimi rolunun kiçildilməsindən deyil, mənəvi başlanğıcın insan həyatında *daha mühüm* rol oynadığından, bütövlükdə insan fəaliyyətinin mənəvi dəyərlərə tabe olmasından gedir.

Əvvəlki poemalarda olduğu kimi, bu əsərdə də qarşıya Allahın dərk olunması problemi qoyulur. Hərçənd ki, mütəfəkkirə görə Allahı əql ilə (istər "əqli-küll" və ya fərdi əql olsun), dərk etmək olmaz, buna baxmayaraq poemada Allahı nə dərk etmək cəhdləri, nə də Onun dərki, əslində inkar edilmir və Onun dərki mistik idrak forması olan mərifət yolu ilə nəzərdə tutulur. Bu dərketməyə isə daxili paklık və dünyadan uzaqlaşma yolu ilə nail olmaq mümkündür. Dərketmə prosesində (onun ilk mərhələlərində) həm əql, həm də nəfs iştirak edir. Lakin yolun davamı əql və nəfsdən («əql və candan») «əl çəkməyi», fərdi «mən»dən imtina etməyi tələb edir, halbuki, məhz əqlin sayəsində insan mənəvi və intellektual cəhətdən ucalaraq Allahın dərkinə yaxınlaşmaq imkanına nail olur.

İdrak prosesi və bu prosesdə əqlin rolu Nizaminin bu poemasında da xüsusi yer tutur və dəyərləndirilir.

Mütəfəkkir əqlin fərdi yüksəklərə, ülviyyətə aparan amil olduğunu vurğulayaraq yazır ki, «əql o şeydir ki, onunla Sevgili ilə (yəni Allahla) görüşə bilərsən».

«Əqlin varsa, hər şeyin var».[47]

Canla (nəfslə) bərabər əql də dəfələrlə ölməzlik, əbədilik mənbəyi kimi – Xızrın «dirilik suyu» ilə eyniləşdirilir. Yalnız, bu iki başlanğıc sayəsində insan özünü və dünyanı dərk etmək və xəlq olunanların dərki vasitəsilə Allaha çatmaq iqtidarında olur, yəni həmin iki əsas sayəsində idrak prosesinin tamlığı reallaşır.

Bilik rəmzi olan sözə də «Yeddi gözəl»də mütəfəkkir xüsusi yer verərək yazır: «O ki, həm yeni və həm qədimdir - sözdür».[48]

İnsandan sonra ondan yeganə xatirə qalan sözdür ki, insanın əbədiliyini təcəssüm etdirir.

Poemada ontoloji və qnoseoloji problemlər təbii olaraq müqəddərat, tale və onların Allahla əlaqəsi problemi ilə uzlaşır və əvvəlki poemalarda olduğu kimi, burada da qismətin İlahi iradə ilə gah birləşdirildiyinə, eyniləşdirildiyinə: gah da onların bir-birindən fərqləndirilməsinə rast gəlirik.

«Sən istəməyincə, yaxşı ya pis üz verməz,
Heç kimsənin varlığı mahiyyət kəsb etməz (yəni özündən asılı deyil)»,[49]

Bu ikili münasibət isə, bir sıra səbəblərlə baglıdır. Şər təqdir nəticəsi və təbii səbəblərlə, ulduz və planetlərin hərəkət qanunauyğunluqları ilə bağlı olduğu üçün insan əqli ilə dərk olunur və insan əvvəlcədən ondan xəbərdar ola bilir.

Təqdir problemi məntiqi cəhətdən insanın iradə azadlığı və şəxsi məsuliyyət məsələləri ilə sıx bağlıdır. İnsan, bir tərəfdən alın yazısı, tale, qismət üçün məsuliyyət daşıya bilməz, lakin şər iş görən kəs, bu şər təqdirin hökmü olmasına baxmayaraq, məsuliyyət daşıyır. Xeyir və kainatın harmoniyasına qarşı çıxış edənlər cəzalandırılır. Belə ki, gurların qəddar qənimi Bəhramı bu dünyadan gur aparır. Xeyir və ədalət qanunlarını pozmuş şahlar, bir qayda olaraq, taxt-taclarından ya müvəqqəti, ya da həmişəlik məhrum olmaqla cəzalandırılırlar.

«Yeddi gözəl»də Nizaminin etik-sosial baxışları, xüsusən, bir-birilə üzvi surətdə bağlı olan mənəviyyat, əxlaq və dövlət siyasəti problemləri mühüm yer tutur.

Burada əsas süjet xətti rəvayətlər - yeddi şahzadə qızın Bəhrama danışdığı hekayələr vasitəsilə açılır və Nizami orta əsrlər humanist etikası ənənələrinə müvafiq pis meyl, vərdiş və xasiyyətləri pisləyərək, insanpərvərlik, ədalət, insaf, haqq, xeyir, sədaqət, vəfa, həssaslıq, hər şeyi əhatə edən xeyirxahlığı təbliğ edir.

Poemada yalnız insanlara deyil, bütövlükdə kainata – minerallara, bitki və heyvanlar aləminə də münasibətdə xeyirxahlıq və həssaslığın zəruriliyindən bəhs edilir və bütün bunlar Fərhadın yardığı dağa müraciətlərində əyani əksini tapır.

Nizamiyə görə, insanın ən dəhşətli rəzilətlərindən biri başqaları üzərində zor işlətməkdir. Təbiidir ki, mütəfəkkir tərəfindən sosial problemlərin qoyulduğu və həll edildiyi bu poemada da

---

[47] «Külliyat», s. 703.
[48] «Külliyyat», s.702.
[49] «Külliyyat», s.682.

diqqəti cəlb edən hər şeydən əvvəl, insana qarşı zorakılıq və zülmün tənqid edilməsi, həmçinin hökmdar və hakimiyyətə malik adamların insanları zülmdən müdafiə etməsi problemidir.

Nizaminin fikrincə, dövlət və onun qanunları Allah tərəfindən yaradılıb. Qanuna riayət etmək – Allahın iradəsinə tabe olmaq deməkdir. Qanunlara ehtiramla yanaşmaq həm hökmdar, həm də rəiyyət üçün eyni dərəcədə məcburidir. Şah öz hərəkətlərində tam azad deyil. Onu Allah xalqa və onun səadətinə qulluq etmək üçün seçib. Bəhram dünyəvi zövqlərə qapılıb bunu unudan kimi, dərhal onun şahlığının dayaqları laxlamağa başlayır. Hakimiyyəti öz tabeliyində olanlara (Rast Rövşənə) tapşırmaq şahı onun ölkəsində törədilən zorakılığa, zülmə görə məsuliyyətdən azad etmir.

Mütəfəkkirin zorakılığa münasibətinin birmənalı olmaması da mühüm məqamdır. Ədalətsizliyin, zalimliyin təzahürü kimi zorakılıq, zülm cəzalandırılmalıdır və bunlar poemada öz əksini tapır. Lakin dövlətin ədalətli qanunlarına riayəti məcbur edən «müdrik zorakılıq» da mövcud olmalıdır. Zor işlətməyin bu forması nəinki bəyənilir, həm də zəruridir, çünki – bu növ zor dövlətin əsasını təşkil edir. Bəhram yalnız mərhəmətlə idarə etməyə cəhd göstərən kimi, «qılınc və qırmağı» ləğv edən kimi xalq özü Allah və mərhəmətdən uzaqlaşır:

«Tanrı şükrünü onlar öz qəlblərindən çıxardılar,
Şəfqəti öz sinələrindən silib atdılar».[50]

Məhz bu səbəbdən Allah bunların cəzasını verərək ölkəyə yeddi illik qıtlıq göndərir.

Şahın, onun məmurlarının əhaliyə qarşı işlətdiyi zorakılığa görə şəxsən məsuliyyət daşıması ilə yanaşı, Nizami poemada şahın dövlətin iqtisadi, hərbi vəzifələrini, yerinə yetirməsi, xalqın mənəvi mədəniyyətinin qorunub saxlanması sahəsindəki vəzifələr üçün daşıdığı məsuliyyətdən də bəhs edir, yəni dövlət və dövlət başçısının geniş fəaliyyət proqramının necə olmasını şərh edir. Şah daim öz ölkəsinin əhalisinin iqtisadi, maddi rifahının, dövlət xəzinəsinin qeydinə qalmalı, onu vergilərlə doldurmalı, xalqın məişətinin yaxşılaşdırılmasını təmin etməlidir. O, xalqını xarici hücumlardan qorumalı, qüvvətli orduya malik olmalıdır. Səciyyəvidir ki, Nizamiyə görə, ölkəyə ordu təkcə müharibə üçün deyil, həm də sülh üçün, dövləti dinclik vaxtı daxili iğtişaşlardan qorumaq və müharibələrin qarşısını almaq üçün də lazımdır. Həmin fikir poemada Bəhramın «Ordu sülh və müharibə üçün lazımdır» sözləri ilə təsdiq olunur.[51]

Şah öz rəiyyətinin mənəvi rahatlığı, əylənməsi haqqında da düşünməlidir. Belə ki, Bəhram xalqının mənəvi rifahı və şadlanması naminə altı min nağılçı, dastan söyləyən, saz çalan, rəqs edən, gəlincik tamaşası göstərən və sehrbaz toplayıb ölkənin hər yerinə göndərir.

Poemada oxucu Nizami yaradıcılığı üçün ənənəvi olan müsbət və mənfi, Xeyirə və rəiyyətinə xidmət edən və şər, ədalətsizlik, zülmə rəvac verən hökmdar surətlərinin qarşılaşdırıldığını görür. Bəhram obrazı şahın tərbiyə olunmasını, onun laqeydlik, ədalətsizlik və şərdən uzaqlaşaraq rəiyyətinin rifahının qayğısına qalmaq istiqamətində dəyişməsini mümkün və zəruri hadisə kimi göstərilir.

«Həft peykər»də Nizami yaradıcılığı üçün ənənəvi ideal dövlət və üsul-idarəsinin yeni silsiləsinin bir şərhini tapırıq – bu, xalqın firavan yaşadığı Xeyirin qayınatasının, Xeyirin özünün və Bəhramın (onun şahlığının müəyyən dövrlərinin) üsuli-idarəsidir.

Müsbət, ideal şahı mütəfəkkir bir şəxsiyyət kimi səciyələndirərək göstərir ki, həqiqi şah bu mövqeyə layiq olan harmonik tərbiyəyə, yüksək intellektual inkişaf səviyəsinə, hərtərəfli təhsil və s. məziyyətlərə malik olmalıdır. Qeyd etməliyik ki, şah qarşısına qoyulan bu tələblər tarixdən məlum olduğu kimi, Nizami əsərlərinin yazıldığı bölgənin intibah dövrü üçün səciyyəvi idi.

---

[50] «Külliyat», s. 753.
[51] «Külliyat», s. 772.

«İskəndərnamə»

«Xəmsə»nin sonuncu poeması – «İskəndər-namə» vahid süjet xətti və fəlsəfi ideya məzmunu ilə bir-birinə bağlı olan, nisbətən müstəqil – «Şərəf-namə» və «İqbalnamə» adlanan məşhur iki hissədən ibarətdir.

«Şərəf-namə» şəxsiyyətin şan-şöhrətinin ən yüksək zirvəsi, «İqbalnamə» isə – dünyəvi şöhrətin yüksək zirvəsinə çatmış şəxsiyyətin taleyi və səadəti haqqında əsərlərdir; burada İskəndər ətrafındakı insanlara xoşbəxtlik gətirir ki, bu da Nizamiyə görə əsl səadətdir.

«İskəndər-namə» - Nizaminin fəlsəfi dünyagörüşünün təkamülündə tamamlayıcı, həlledici mərhələ, filosofun dünyaya ünvanladığı son sözüdür. Mütəfəkkir burada mövqeyini müəyyən qədər dəyişərək sufizmin fəlsəfi prinsipləri ilə müqayisədə Şərq peripatetizmi görüşlərinə üstünlük verir. Lakin «İskəndər-namə»nin birinci hissəsində hələ də sufizm fəlsəfi təsəvvürlərinin dərin təsiri hiss edilir. Məsələn, poemanın ilk saqi-namələrinin birində Nizami yazır:

«Gəl, ey saqi, o meydən mənə nişan ver,
Bihuşların dərmanından mənə ver.
O acı dərmanla məni bihuş et.
Bəlkə özümü unudum».[52]

Mütəfəkkir elə buradaca həmin beytləri izah edir:

«Mənim saqim Tanrının vədəsidir:
Xumarlıq-məst olmaq,
Mey-dalğınlıq (özümü unutmaq üçündür).
Yoxsa, Tanrıya and olsun, ömrümdə heç vaxt,
Dodağımın ucu da meyə aludə olmayıb».[53]

Mütəfəkkir bir daha işlətdiyi «mey» anlayışının məzmununu izah edir. O, dinin qadağan etdiyi meydən yox, dinin mahiyyətinin dərkini təkmilləşdirən, onun həqiqi mənasını açan mey istəyir:[54]

Yox, o meydən yox ki, məzhəbdə haramdır,
O meydən ki, məzhəbin özü onunla kamilləşir.[55]

Nizami saqiyə müraciət edərək elə mey istəyir ki, onu içəndən sonra «bəlkə o bu xarabalıqdan uzaq olsun», elə mey ki, «onu özündən uzaqlaşdırsın»:

Mey ver ki, məni mənzilə aparsın,
Hamı (bütün meylər) ürək aparır, o isə ürəyin qəmini aparır».[56]

Poemadan gətirilən sətirlər «Şərəf-namə»nin fəsillərinin başlanğıclarında verilən saqi-namələrin sufi yönümlü olmasına dəlalət edir. Burada «mey», «saqi», «məst olmaq» - gerçəklik deyil, məlum sufi rəmzləridir ki, mütəfəkkirin fikrincə, islamın əsl mahiyyətini açırlar.

«Xəmsə»nin başqa poemalarına nisbətən Nizaminin fəlsəfi görüşləri «Şərəf-namə»də daha geniş şəkildə əks olunub. Bu poemada mütəfəkkir özünün yaranış haqqındakı nəzəriyyəsini sanki tamamlayır:

---

[52] «Külliyat», s. 970.
[53] «Külliyyat», s. 974.
[54] «Külliyat», s. 996.
[55] Yenə orada, s.1063.
[56] Məlumdur ki, islam mədəniyyəti aləmində Quran və islamın mahiyyəti, bir qayda olaraq, müxtəlif şərhlər – təfsir və təvil vasitəsilə dərk edilirdi. «Xəmsə»dəki sufi rəmzləri Nizami dünyagörüşünə sufi təfsirlərinin təsiri olduğunu göstərir, həm də ki, sufizmin nəzəri əsasları və onun rəmzi anlayış-kateqoriya apparatı X-XI əsrlərdə əs-Sərrac Tusi, əl-Kələbazi, Əbu Talib əl-Məkki, əs-Sülami əl Qüşəyri, əl-Ənsari, Eynəlqüzat və s. bu kimi müəlliflərin əsərlərində şərh olunmuşdu və Nizamiyə bəlli olmaya bilməzdi.

«Xudaya, dünya şahlığı Sənindir,
Xidmət bizim, Allahlıq Sənindir,
Yuxarıda və aşağıdakıların pənahı Sənsən,
Nə varsa – yoxluqdur, hər nə varsa (var olan) - Sənsən.
Yuxarıda da, aşağıda da - hamı yaranmışlardır.
Hər nə varsa, yaradanı Sənsən…
İstini, soyuğu, qurunu və yaşı
Bir-birilə əndazəsincə qarışdırdın…
Sən bu yeri və zamanı elə yaratdın,
Ulduzların və göyün gərdişini elə qurdun ki,
Yaranmışlar hələ yox idi, Sən Allah idin.
Onlar hamı olmayanda da Sən olacaqsan».[57]

Bu fikirlər «İqbal-namə»də də təkrar olunur:

«Bütün varlıqlardan əvvəl O (Allah) var idi,
Hamı Onun cövhərinin sapıdır».[58]

Mütəfəkkir Xaliqin maddi aləmdən, xəlq olunanlar aləmindən mahiyyətcə fərqləndiyini dəfələrlə vurğulayır:

«O təkdir, həzrəti ikilikdən pakdır,
Nə sudan, nə hava, nə də torpaqdandır.
Bütün varlıq yalnız Ona mənsubdur,
Heç kəsin varlığına Onun mənsubiyyəti yoxdur».[59]

Beləliklə, ideal, qeyri-maddi başlanğıc olaraq Allah dünyadan tamamilə fərqlənir. Dünya yaradılmışdır. O, ikinci, yəni ilk başlanğıcdan sonra gəlir, başqa sözlə, bu məsələnin həllində mütəfəkkir ardıcıl olaraq idealizm mövqeyində qalmaqdadır.

Lakin Xaliqlə məxluqun arasındakı qarşılıqlı əlaqə və münasibətlərin açıqlanması və hətta poemada Xaliqin özünün mahiyyətinin dərki müxtəlif mədəni bölgələrdən olan müdriklərin qızğın mübahisələri vasitəsilə oxucuya geniş və təfərrüatı ilə təqdim edildikdə həmin problemlərin məntiqi yolla həllinin axtarılması poemada ontoloji problemləri şərh edən müəllifin mövqeyinin birmənalı olmadığı onun tərəddüd və şübhələri haqqında mülahizələrə səbəb olur.

«İskəndər-namə»də ontoloji problemlərə müraciət Nizami fəlsəfi dünyagörüşünün təkamülünün son mərhələsini izləməyə və bu mərhələdə mühüm, prinsipial fəlsəfi problemlərin konkret izahında mütəfəkkirin mövqeyinin istiqamətini müəyyən etməyə imkan verir.

Burada biz yenə də varlıq məsələlərinin qoyuluşu ilə, «varlıq» və «yoxluğ»un nə olması (O, var olandır, Ondan başqa heç nə yoxdur, O olmayan nə varsa - yoxluqdur») fəlsəfi mövqe bildirən mülahizələrlə rastlaşırıq.

Nizami «Xəmsə»nin əvvəlki poemalarında Xaliqlə məxluqun münasibətini bildirən əsas fikrini «Şərəf-namə»nin ilk sətirlərində də təkrar edir:

«Hər şey yoxdur (yoxluqdur), olan, Sənsən»[60] Və ya:

«… O vardır, bütün qalan hər şey – yoxluqdur» («Xosrov və Şirin»). Beytlərin müqayisəsindən belə məntiqi nəticəyə gəlirik ki, «xəlq olunanların varlığı Yaradanın varlığındadır».

Bu fikri «İqbal-namə»nin giriş sətirləri də təsdiq edir:

---

[57] «Külliyat», s. 954-955.
[58] Yenə orada, s. 1330-1331.
[59] Yenə orada. s.954.
[60] «Külliyat», s.1331.

«Çünki Sən Yaradansan, onlar yaradılmışlardır,
Yaradılmış nə varsa, mən onlarda Səni görürəm...
Bütün kainat Ondan qüvvət alır,
Kimin ki həyatı vardır, Onunla yaşayır.
Bütün varlıq Onun varlığından ad almışdır,
O, Tamdır, qalan hər şey natamamdır»? [61]

Poemadakı mülahizələrdən belə bir nəticə çıxarmaq qanunauyğun olardı ki, mövcudluq, varlıq (var olmaq) – Yaradanın atributudur, yaradılmışlar dünyası (məxluqat dünyası) – kainat və insan – yoxluqdur.[62]

Beləliklə, artıq «Kitabın başlanğıcı»nda Nizami yazır ki, bunların (yaradılmışların) hamısı heçdir, hər nə varsa Sənsən. Lakin bütövlükdə Nizami yaradıcılığına müraciət, onun «Şərəf-namə»də «rəsmdən» – yaradılanlardan yolun rəssama - Yaradana doğru aparması» və «İqbal-namə»də: – «Bilirəm ki, rəssam (yəni Yaradan - *Z.Q.*) dünyanın daxilindədir.

Lakin onun necə yaratdığını bilmirəm» mülahizələri bizcə, təsdiq edir ki, Nizamiyə görə, dünyanın «yoxluğu» şərtidir. Xəlq edilmişlərin mövıcudluğunun Xaliqdən ayrılmaz olduğunun iqrarı isə mütəfəkkirin fəlsəfi dünyagörüşünün əsl mahiyyətidir.

«İskəndər-namə»də ontoloji problemlər əsasən yunan, hind müdriklərinin və İskəndərin adından şərh edilir. Nizami dövrünün mədəniyyət tarixi təcrübəsindən, Şərq və Qədim Yunanıstan fəlsəfəsi və elminin məlumatlarından istifadə edərək, mütəfəkkirlərin və İskəndərin dililə ontoloji problemlərə dair müxtəlif mülahizə və mövqeləri qarşılaşdırır. Oxucu maarifləndirilir və ona düşünərək sərbəst nəticə çıxarmaq üçün geniş imkanlar yaradılır.

Səciyyəvidir ki, «Xəmsə»nin əvvəlki poemalarında yaranış və Yaradanın sirrlərinin insan əqli üçün əlçatmaz olduğunu dəfələrlə vurğulayan Nizami «İqbal-namə»də bu «sirrləri» nəinki İskəndərin yeddi filosofla müsahibələrinin mövzusuna çevirir; o, hətta yazır ki, Xızr peyğəmbər ona dünyanın sirrləri haqqında danışmağı «lallara», yəni artıq dünyasını dəyişmiş müdriklərə həvalə etməyərək onları öz adından açmağı məsləhət görür:

«Bu sərvin (dünyanın yaranışının) kökünü tərpədən sənsən,
Niyə sözü o filosoflara bağlayırsan».[63]

Lakin poemada dünyanın yaranışının, onun yaradılması və varlığının «ilk dövrün»nün mənzərəsini, Nizami yox, müdriklər təsvir edir.[64] Onların hər biri varlığın təməli haqqında öz fikrini söyləyərək bu təməli ya maddi, ya qeyri-maddi adlandırır. Müdriklər Kainatın Yaradanının olmasını əvvəldən nəzərdə tutan İskəndərin «ilk əvvəl tərkib»in necə olduğu, Xaliqin hökmü ilə nə – yermi, yoxsa göymü əvvəlcə yaradıldı», «Xaliq dünyanın əsasını necə qoydu», «ilk himnin ahəngini hansı səslər yaratdı»[65] suallarına cavab verirlər. Onların hər biri varlığın başlanğıcı haqqında təsəvvürünü şərh edir.

Aristotelin şərhində varlığın Allah tərəfindən yaradılması haqqında heç nə deyilmir, əvəzində isə İskəndərə ünvanlanan onun həmişə irəliyə, elmə can atması haqqında çağırış vardır. Aristotelin nəql etdiyi kimi, ilk əvvəl yalnız tək bir hərəkət olub, onun hərəkətindən daha iki hərəkət yaradılıb, bu hərəkətlər toqquşaraq üç xətt, onlar isə, öz növbələrində – üç dairə əmələ gətiriblər ki, sonuncuların mərkəzində əqlin substansiya adlandırdığı hərəkət edən cisim yaranıb; yəni varlığın başlanğıcı hərəkət və məkandan substansiyanın əmələ gəlməsi, onların da kainatda birliyi ilə əlamətdar olub. Daha sonra, dairəvi hərəkət nəticəsində kainatın üstü və altı yaranıb;

---

[61] Yenə orada, s. 960.
[62] «Yoxluq» anlayışının şərtliliyindən «Şərəf-namə»nin bu sətirləri də xəbər verir: «Yer (məkan və zamanı arxada qoyaraq), Yoxluq yolunda o dövr etməyə başladı» («Reyğəmbərin meracı»); və ya (Yerdəki – Z.Q.) hər şeyin yoxluqda öz əsası var. («Külliyate Xəmsə», səh. 959.)
[63] «Xosrov və Şirin»də Nizaminin orta əsrlərdə «mahiyyət axtaran»lar («cövhərpərəst»lər) deyə adlandırılan filosoflara mənfi münasibətinə diqqət yetirin
[64] Yəni, yaranışın əvvəlində kainatın harmoniyasının mahiyyəti nədən ibarət idi? Qədimdən belə hesab edirdilər ki, kainat ahəngdar, gözəl səslərlə doludur.
[65] Yenə də intellektə, əqlə müraciət edilir.

göylərin fırlanması od, hava, su və torpaq yaradıb. Bu dörd ünsürün qarışığından bitkilər, heyvanlar və s. əmələ gəlib. Beləliklə, əslində söhbət maddi aləmin hərəkət nəticəsində əmələ gəlməsi və təkamülündən gedir, hərçəndki mütəfəkkirin özü də bu kontekstdə əvvəldə hərəkəti substansiyadan təcrid olunmuş kimi təqdim edirdi.

Səciyyəvidir ki, Fales də Aristotel kimi öz nitqini «yəqin biliklərə əsasən»[66] müraciətlə başlayır və bildirir ki, əvvəlcə sudan başqa ünsür olmamışdır. Bu sudan od və hava yaranıb. Su sıxılaraq, torpağı əmələ gətirmişdir. Hərəkət edən göy də sudan yaranıb.

Əvvəlcə sudan başqa cövhər olmamışdır,
Onun hərəkət etməsindən …parçalanma zamanı od yaranmışdı… İldırım odu buxardan ayırdıqda
Ondan sulu hava [nəm] peyda olub,
Sakitlik üzündən su bərkiyib,
Bu bərkimədən torpaq yaranıb.

Bulinas (bəzi nizamişünaslar Empedoklu onun prototipi hesab edirlər) da həmçinin «bilikdən şahın ürəyi uzaq olmasın» deyə şahı elmə çağırır və rəvayət edir ki, ilkin yaranan yer (torpaq) olub, hərəkətdən sıxılma nəticəsində torpaqdan dumanlıq qalxıb; onun keyfiyyətcə müxtəlif hissələrindən isə göy, od, yel (hava), su əmələ gəlib, fırlanma zamanı zərbədən torpaq yumrulaşıb, başqa sözlə, yer yumru yaradılmayıb, bu formanı o mexaniki təsir nəticəsində alıb.

Hörmüz (bəzi təfsirçilər onun prototipinin Hermes Trismeqist olduğunu qeyd edir), dünyanı çoxqatlı hesab edir. İşıq Allahın rəmzidir, lakin o, dünyadan buxara bənzər göylərlə ayrılıb; bizə buxarın dəliklərindən keçən işıq ay və ulduzları göstərir.

Lakin Sokrat, onun ardınca isə Porfiri və Platon maddi aləmi bilavasitə Yaradanla Allahla əlaqələndirirlər. Belə ki, Sokrat Onu «əzəldən mövcud olan zəhmli görkəmə malik hökmdar» kimi təsvir edir. Porfiri İskəndərin məxluqları dərk etmək vasitəsilə Xaliqi dərk etməyə can atdığını qeyd edərək, öyrədir ki, Allah maddəni yaradıb, ondan su, sonuncudan isə yer və göy əmələ gəlib.

Dünyanın yaradılması barəsindəki mübahisəyə qoşulan Platon isə belə hesab edir ki, maddi elementlərin hər biri Allah tərəfindən heç nədən, bir-biri ilə bağlı olmayaraq yaradılıb. Çünki, Platonun fikrincə:

«İlk öncə varlıq naçiz olmuşdur (heç bir şey olmamışdır).
Əgər Allah birini digərindən yaratsaydı,
Maye (substansiya) daimi olardı[67]…
Yaradan hər cövhəri (substansiyanı) ayrı-ayrılıqda yaradıb,
Heç bir cövhər yaranarkən vasitəçi olmamışdır.

Bu fəsil Xaliqin varlığını təsdiq edən belə bir beytlə bitir:

«Əgər bir cücünün qanadı haqqında belə düşünsən,
Tanrının qüdrətini dərk edə bilərsən».[68]

Bu beyt bir daha oxucunu inandırır ki, dünya, insan və dünyada olan hər şey, Allahı dərk edən üçün obyektlərdir və məxluqun dərki ilə Xaliq də dərk olunur.

İskəndərin sözləri filosofların Allahın varlığına münasibəti haqqında söylədiklərinə bir növ yekun vurur və Nizaminin əsas qəhrəmanının dünyagörüşünün panteist yönəmli olduğuna şübhə yeri qoymur:

Dünyanın öz-özünə yaranmaması və nəqqaşı olmasına inanan İskəndər deyir:

«Bilirəm ki, nəqqaş daxildəndir,

[66] «Külliyyat», s. 1419.
[67] «Külliyat», 1419.
[68] «Külliyyat», s. 1420.

Lakin necə çəkdiyini bilmirəm».[69]

Poemada Nizami özünün də yaranışı necə başa düşdüyünü şərh edir. Mütəfəkkir yazır:

«Böyük yaradıcı hər nə varsa,
Yaratdıqları içərisində hündür və alçaqdan,
İlk əvvəl əqli yaratmışdır.
Öz işığı ilə gözü açmışdır,
Qüdrət qələmilə çəkdiyi hər bir surəti
Əql gözündən heç vaxt gizli saxlamamışdır;
Ancaq ilk əvvəl bağladığı nəqşdən başqa ki,
Həmin pərdədən əql gözünü açdı…».[70]

Əgər «Xəmsə»nin əvvəlki poemalarında Nizami idrakın həddi aşmamalı olduğunu, Allahın və Onun sirrlərinin dərkedilməz olduğunu dəfələrlə qeyd edirdisə, bu poemada müzakirə obyekti yalnız dünya ilə bağlı problemlər deyil; insan axtarışlarının obyekti artıq Allahın özü olmuşdur, yəni mütəfəkkir Allahın dərk olunmasına qoyulmuş qadağanı götürür və elmlərə yiyələnmiş İskəndər artıq təkcə yaranışın sirrini deyil, Xaliqin özünün də sirrini anlamağa can atır.

Müxtəlif fikirlərin qarşılaşdırılmasından məqsəd əslində, mətndə olmayan hansısa inkaredilməz cavab deyil, müəyyən, bəlkə də müxtəlif mövqelərin müqayisəsi vasitəsilə özünə şübhələrdən yol açan axtarışın özündədir. Nizaminin özünün bu haqda nə düşündüyü barədə isə biz yalnız fərziyyə şəklində fikir yürüdə bilərik.

Deyilənləri İskəndərin qədim yunan filosofları ilə mükaniləsindən əvvəl keçirdiyi hind müdriki ilə söhbəti də təsdiq edir. Yunanlarla söhbətdə olduğu kimi burada da müəllif ontoloji səpgidən olan problemlər kompleksini qarşıya qoyur.

Hindli müdrik[71] Allahın zatı, mahiyyəti və Ona aparan yollar, varlığın (bu və o dünyanın) təbiəti, mahiyyəti və məqsədəuyğunluğu, nəfsin, canın, yuxunun, yuxugörmənin, gözdəymənin məğzi haqqında məsələlərə toxunaraq, onları kor-təbii materializm mövqeyindən izah etməyə çalışır. Söhbətin əsas obyekti Allahın dərki ilə bağlıdır. Onun varlığı dünyəvi və ya səmavidir, Onun yeri haradadır. Sual yiyəsinin yalnız dəlillərə inanacağını qeyd edən hindli müdrik bu məsələnin həllində əqlin, məntiqi dəlillərin əhəmiyyətini vurğulayır:

«Mənalar sahibi olan onun vücudu
Yerdədirmi, yoxsa göydədirmi?
Onu fikirdəmi axtarım, yoxsa baxışlardamı?
Əgər yerini soruşan olsa, haradadır (soruşana) deyərəm.
Onun yeri haradadır - yuxarıda, ya aşağıda
Soruşan adam [verilən cavaba] sübutla qane olur».[72]

Məsələlərin qoyuluşu, həmçinin təsvir edilən söhbətlər ona dəlalət edir ki, Nizaminin özü bu poemada ontoloji problemilərin şərhində daha çox deizm mövqeyinin tərəfdarıdır və dövrünün elm və fəlsəfəsinin inkişaf səviyyəsinə əsaslanaraq oxucunu bu sahələrdə mövcud olan biliklər kompleksi ilə tanış etməyə çalışır. Kainatın quruluşunun dərkində müəllif onun dörd ünsürdən ibarət əsasa malik olduğunu etiraf etməyə meyllidir. Can verməkdə olan İskəndər poemada bir yox, «dörd ana»ya müraciət edir.

«Xəmsə»nin bütün əvvəlki poemalarında olduğu kimi «İskəndər-namə»də də müəllif yazır ki, dəyişikliklər və hərəkət bu dünyanın, sükunət, hərəkətsizlik, dəyişməzlik isə – o dünyanın atributlarıdır.

---

[69] «Külliyat», s. 1423.
[70] Poemada hind müdriki ilə söhbətə qədim yunan filosofları ilə söhbətlərdən əvvəl yer verilməsi, bəlkə də diqqəti hind fəlsəfəsinin qədim yunan fəlsəfəsindən əvvəl yarandığına yönəltmək məqsədini güdür
[71] «Külliyat», s. 1406.
[72] Yenə orada, s. 1406.

Bu sonuncu poemada nəfs, onun Allah, dünya və insanla əlaqəsi probleminin şərhi də maraq kəsb edir. Nəfsi insana Allah verir və insanın ölümündən sonra o, yenidən İlk başlanğıca - Allaha qayıdır. Onun ilahi təbiəti vardır və buna görə də Hind müdrikinin onu odla müqayisə etməsi mütəfəkkirə görə səhv və günahdır. Poemanın başqa bir yerində Nizami yazır ki, nəfs sudan və ya torpaqdan deyil, ilahi nurdan ibarətdir.[73] «O, həyat mənbəyidir». Lakin nəfsin (canın) cisimdən (bədəndən) ayrılması nəfsin ölümü demək deyil; insan onu Allaha qaytarır və nəfsin mövcudluğu itmir:

«O bargaha ümidim odur ki,
Bu kargahdan (dünyadan) uzaqlaşarkən
Öz nizam və tərtibini itirdikdə
Tərkibini dəyişəndə,
Əsən yellər mənim tozumu dağıdanda
Və mənim pak canımı heç kəs görməyəndə,
Mənim gizli vücudumu arayan
Varlığıma (kursiv bizimdir - *Z.Q.*) yoxluq töhməti vuranda
Sən qeybdən onun əlinə sübut verəsən ki,
O, bu qeyb olanın mövcudluğundan agah olsun».[74]

Poemadan gətirilmiş bu misralar ona dəlalət edir ki, Nizami nəfsin qeyri-maddi və ölməz olduğuna inanırdı.

Bütövlükdə, «Xəmsə»də bu poema da daxil olmaqla, biz nəfsin insanın ölümündən sonra yenidən bu dünyaya, həyata, cismə qayıtmasının mümkünlüyü haqqında gümanla da rastlaşırıq:

«Bizim bədənlərimiz ki, onlar torpaqdandırlar,
Yoxluqda deyil, pərakəndəlikdədirlər.
Qərar tutduqları həmin pərakəndəlikdən,
Əgər bir yerə yığılarlarsa, ürəyə çox xoş olar,
Çünki, torpağa tökülən hər şey,
Yenidən baş qaldırar, dirçələr…
…Əgər, bizim üzvlərimiz hərəkətə gələrsə,
(Onları) yenidən bir yerə yığmaq olardı».

Deyilənlərlə bərabər Büzürg Ümidin «nəfsin bədənsiz mövcud olmaması» və əqlin gözü ilə şeylərin cövhərinə nəzər yetirdikdə ölümü yox, yerdəyişməni müşahidə edirik» müddəalarına nəzər yetirdikdə bir daha əmin oluruq ki, Nizami ənənəyə çevrilmiş təfsir metoduna sadiq qalaraq oxucunu düşünməyə məcbur edir və son qərarı onun öhdəsinə buraxır.

Ontoloji problemlərin «İskəndər-namə»də qoyuluşu və şərhi nöqteyi-nəzərindən Nizaminin sonuncu poemasında da ümumiyyətlə, dinə və xüsusilə islam dininə münasibəti diqqəti cəlb edir.

Mütəfəkkirin Vahid Allaha inam və itaətin labüdlüyünə, dinin cəmiyyət üçün zəruriliyinə və özünün islam dininə sadiqliyinə şübhə yoxdur. Lakin konkret dünyagörüşü səpgili məsələlərin şərhində Nizamiyə dövrünün elmi səviyyəsi, fəlsəfə və islam aləminin bəzi qeyri-ortodoksal cərəyanlarının ciddi təsiri aydındır və bu səbəbdən görünür mütəfəkkir əgər səhv edirsə, «Allahdan onu bağışlamağı xahiş edir».

İdeal din - Nizamiyə görə, Allaha inam və Ona ibadət deməkdir. Nizaminin dünyanı təkallahlığa yad dinlərdən təmizləmək üçün göndərilmiş olan qəhrəmanı, «vəhşilərə din gətirən» İskəndər bu cür dinin bərqərar olması uğrunda mübarizə aparır.

Mütəfəkkir yaşadığı bölgədə islamın əvəz etdiyi, lakin hələ də mövcud olan atəşpərəstliyə, Zərdüşt dininə xüsusi ikrah hissiylə yanaşır.[75] İdeal hakim hesab etdiyi İskəndərin maqların

---

[73] «Yeddi gözəl» poemasında mütəfəkkir yazırdı ki, nəfs substansiyaya malikdir. Allah isə subtansiyasızdır.
[74] «Külliyat», s. 957-958.
[75] Lakin mütəfəkkir dinlərə və onların daşıyıcılarına münasibətində fanatikcəsinə məhdud, dardüşüncəli deyil, o, bu və ya digər din tərəfdarı olmağı insanın əxlaqlığının meyarı hesab etmir. Onun rəiyyətinə ədalətsiz olduğuna

(«məcusilərin», «muğ»ların) məbədlərini dağıtması, əmlaklarını yandırması «İskəndər-namə»də dəfələrlə xatırladılır. İskəndər vəsiyyətində maqların təliminin kökünü kəsdiyini etiraf edir («Dünyada məcusilərin qaydasını məhv etdim»).

Poemada İskəndərin Kəbəyə dərin ehtiramla yanaşdığı qeyd edilir; o təvaf mərasimini (Kəbənin ətrafında dolanmaqdan ibarət həcc mərasimi) icra edir, Kəbənin qapısını öpür.

"Qüdsdə Adəmtək gəlib oturdum,

Kəbənin həlqəsinə də əl vurdum", yəni mütəfəkkir İskəndəri min il sonra nazil olmuş islam dininə sitayiş edən kamil insan kimi təqdim etməyə çalışır.

«İskəndər-namə»də biz islamın bütün nüfuzlu mötəbər simalarına Nizaminin eyni dərəcədə rəğbət bəsləməsinə rast gəlirik:

«Əgər biz Əliyə məhəbbətlə möhkəm bağlıyıqsa,

Ömərə də məhəbbətdən azad deyilik».

Səciyyəvidir ki, Nizami iman və dini geniş mənada başa düşür. Buna «İskəndər-namə»də Çində İskəndərin dininin – *qanun və adətlərinin* xaqanın qəbul etməsi haqqındakı sözlər dəlalət edir. Yəni mütəfəkkirin anlamında din təkcə sadəcə olaraq ibadət, sitayiş etmək deyil, bütöv bir həyat tərzidir, o, yalnız mənəviyyatın bütün tərəflərini əhatə etməklə kifayətlənmir, həm də hüquqi münasibətləri və məişəti müəyyən nizama tabe edir. Dinin böyük əhəmiyyətə malik olduğunun etirafı və bir filosof kimi Nizaminin dinə münasibəti də məhz bununla izah olunur. «İskəndər-namə»də din əvvəlki poemalarda olduğundan daha qabarıq şəkildə insanın əxlaqi paklığının, mənəvi əzəmətinin rəhni kimi göstərilir.

Nizami «İqbal-namə»də də qnoseoloji problemlərin şərhinə xeyli yer verib. Burada da mütəfəkkir yenə dünya, insan və Allahı üç əsas idrak obyekti kimi təsvir edir. Lakin Allahın dərki ortodoksal səpgidə şərh edilmir.

Özünüdərk və aləmin dərk olunmasına gəldikdə bunların dərki birmənalı surətdə real şərh olunur və dəyərləndirilir. İnsan elmlərin köməyilə dünyanı, elmlərin və mənəvi saflaşma yolu ilə isə özünü dərk edir. «İqbal-namə»də konkret elmlərə münasibət çoxplanlı şəkildə əksini tapıb. İskəndərin biliyinin ensiklopedik səciyyəsi, onun tarix boyunca toplanmış elmi təcrübəyə yiyələnmək və ondan faydalanmaq cəhdi, poemada qədim məxəzlərin yunan dilinə tərcüməsinin əhəmiyyətinin dəyərləndirilməsi, bu hadisənin yunanların dünya mədəniyyətinə qoşulmaları və tarixdə ad qazanmaları – bütün sadalananlar Nizaminin real aləmin dərki problemlərinə münasibətini təsdiq edir. Poemada hissi və rasional idrakın vəhdətinin etirafına xüsusi əhəmiyyət verilir, lakin bu vəhdətdə mütəfəkkir əsas rolu əqlə, intellektə ayırır. Heç də təsadüfi deyildir ki, «İqbal-namə»də bu barədə artıq yazdığımız kimi, saqi-namələr əqlə həsr olunmuş müqəddimələrlə («xirəd-namə», əqlə xitab) əvəz olunur. Poema elmi məlumatlar və müdriklərin əqlə və məntiqə əsaslanaraq mübahisə və söhbətlərdə bütövlükdə varlıq haqqında həqiqəti axtardıqları mənzərələrin təsviri ilə zəngindir.

Lakin Nizami yalnız real aləmin dərki prosesində hiss və əqlin vəhdətini qeyd edir:

«Fikir o şeylərə yol tapır ki, O, göz ilə görünsün»[76]

«Gözə görünməzin fikirdə yeri yoxdur» iddiası ilə poemada rastlaşdığımıza baxmayaraq burada iman və Allahın belə əql və məntiq yolu ilə axtarılması və təsdiqi cəhdlərilə də rastlaşırıq. Allahın dərk edilməsi və ya dərkedilməzliyi haqqındakı məsələnin həllində mütəfəkkir, əslində, dövrünün əsas bir-birinə zidd iki nöqteyi-nəzərin əsiri olur. Bunlardan biri - Allahın dərkedilməz olduğu ortodoksal cərəyan üçün ənənəvi əqidədir, digəri isə – rasional idrakdan irrasional idraka keçmək, mərifət (mistik dərketmə) yolu ilə Allahın dərkidir. Bu, rasionalla irrasionalı birləşdirən, Allahın mərifət yolu ilə dərkinə aparan yol bölgənin qeyri-ortoksal ideologiyası üçün səciyyəvi idi.

Nizaminin idrak nəzəriyyəsində rasionalizmə yönümün ardıcıllığına, «İskəndər-namə»də Allahın varlığı haqqında ilk məlumatları əqlin verməsi və əqlin inamı təsdiq etməsində görürük.

görə öz oğlunu cəzalandırmış atəşpəpəst Hörmüzü müsəlman hökmdarlarına qarşı qoyduğunu xatırlamaq kifayətdir.

[76] «Külliyat», s. 500.

Sənin tanrılığına dəlil tapılan kimi,
Əql birinci olaraq Sənin varlığına şəhadət verdi».[77]

Lakin, digər tərəfdən, əqlin Allahın dərk olunmasında acizliyi haqqında fikir bu poemanın da əsas motivlərindən olaraq qalır:

«Əql axıra qədər Səni tapa bilməz,
Əqlin nuru Səni işıqlandıra bilməz».[78]

Buna baxmayaraq Nizami Allahı dərk etməkdən əsla imtina etmir: Allah yalnız Onun özü vasitəsilə dərk edilə bilər:

«Səni arayanların açarı ona görə aça bilmədi (boşa çıxdı) ki,
Səni öz ölçüləri ilə ölçmək istədilər.
Kim ki Səni Sənin gözünlə görmək istər,
Bu boş vərəqlərin hamısını parçalayıb atar.
Səni ancaq Sənin vasitənlə axtarıb tapmaq olar
Özü də gərək başqa qapıları döyməyəsən».[79]

Allahı yalnız məqamları, mərhələləri keçərək hiss və əqllə deyil, ürəklə dərk etmək olar. Nizami İskəndərin dili ilə deyir: «Səninlə mənim aramda çox mənzillər var»

Bu yol əqldən yox, ürəkdən keçir:
Mən Sənin gördüyünü ürəyimlə (Səni) seyr edirəm.
Mən onunla Sənə aparan yolları görməyə bilərəmmi?[80]

Allahı aramaq və dərk etməyin digər yolu, Onun varlığını yaratdıqları vasitəsilə dərk etməkdir. Bunlar isə əql ilə qavranılır. Elmlərə maraq da buradan irəli gəlir. Dünyəvi və ilahi həqiqətin axtarışları «Xəmsə»də və xüsusən «İskəndər-namə»də, daim əql sahibləri – müdriklərin köməyinə, onların elmi və məntiqi düşüncələrinə əsasən təsvir edilir. Rum taxtında əyləşmiş İskəndərin ətrafında, taxtın ayağında yüzlərlə müdrik oturub söhbət edir.[81]

«Biri *təbiyyatdan* danışırdı, Birisi *ilahiyyat* məsələsindən düyün açırdı» (kursiv bizimdir-Z.Q.).

Dövrünün mədəni ənənələrinə sadiq qalaraq Nizami idrak prosesində maddi, dünyəvi obyektlər haqqında biliklərlə müqayisədə səmavi, mənəviyə aid biliklərə üstünlük verir – bunu İskəndərin Aristotellə müqayisədə Platona üstünlük verməsi və Platonu bütün alimlərdən yüksəyə qaldırması da sübut edir.

Səciyyəvidir ki, əgər «Xəmsə»nin əvvəlki poemalarında əsas diqqət Xaliqin dərkedilməz olduğuna verilirdisə, «İskəndər-namə»də Yaradanın dərk olunmazlığını dəfələrlə israr edən İskəndər inadla Onu anlamaq üçün yollar axtarır.

Zahiri və batini elmləri dərk etmiş İskəndəri, artıq yaradılmışlar yox, Yaradanın sirri cəlb edir.

«Başqa vaxt (bir daha) yaradılışdan söz açmışdı,

---

77 «Külliyat», s. 954.
78 Yenə orada, s. 959.
79 Yenə orada.
80 «Külliyat», s. 959.
81 Alimlərin yığıncağının miqyasına fikir verin, s. 1386.

Dünyanı yaradanı tələb etdi (Onu dərk etmək istədi) vəssalam».[82]

Vəcdə gəlmiş İskəndər tənha bir yerə çəkilir. Suruş (mələk) ona peyğəmbərliyə layiq görüldüyü barədə xəbər verir. Onun vəzifəsi vəhşiləri məhəbbət yoluna gətirmək, qəlbi qaraları cəzalandıraraq və ölkəni (dünyanı) rəhm və mərhəmətlə nadanlıqdan xilas edərək, onlara kainatın sahibinə yol göstərməkdən ibarətdir.

Beləliklə, Nizaminin idrak nəzəriyyəsində, mütəfəkkirin dövrü və bölgəsinin qnoseoloji təlimlərinə müvafiq olaraq varlıq bütövlükdə idrak obyekti kimi duyğu, əql və qəlblə bağlı fərqli yollarla dərk olunur.

«İskəndər-namə»də Nizaminin sosial və etik baxışlarından bəhs edərkən diqqəti aşağıdakı məqamlara yönəltmək istərdik.

1. İlk əvvəl, mütəfəkkir cəmiyyətin sosial quruluşunun, mövcud sosial mənzərənin sabitliyinin tərəfdarıdır. Cəmiyyətdə hər kəs özünün vərdiş etdiyi işlə məşğul olmalıdır, kəndli – torpaqla, sənətkar – öz işi ilə, dərzi - paltar tikməklə:

«Qoy hər bir sənətkar öz işi ilə məşğul olsun,
Belə olmasa, yaxşı da (bir iş) görsə, pis olar.[83]

2. Sosial ədalət hamının qanunlara tabe olmasının zəruriliyi, ədalət məhkəməsinin təntənəsi, bütün məzlumlara yardım, yoxsulluğun, səfalətin aradan qaldırılması kimi təsəvvür edilir.[84]

3. Hakimiyyəti idarə üsulundan bəhs edərkən mütəfəkkir bu poemada da hökmdarın cəmiyyətin həyatındakı rolunu, onun bir şəxsiyyət kimi mənəvi kamilliyi ilə əlaqələndirir. Hökmdardan imanlı, hərtərəfli savadlı, müdrik, ədalətli, səxavətli və insanpərvər olmaq, dövlətin işlərində şəxsən iştirak etmək, hər bir işdə əndazəni gözləmək tələb olunur:

«Suyu bulanlıq olan (uğursuz) şahların işi,
Əndazəni bilmədiklərindən pis oldu».[85]

Şah öz xalqını mükafatlandırmağı, cəzalandırmağı və düşməndən qorumağı bacarmalıdır. İdeal şah kimi təsvir edilən İskəndər deyir:

Zülmə qarşı zülm edərəm,
Bir pisliyin əvəzində bir pislik edərəm.
Bir xeyir işin əvəzində yüz xeyir iş görərəm,
Xalqı cinayətlərə görə cəzalandıracağam,
Əgər düşmən baş qaldırarsa, onu üzərəm,
Lakin əgər o düşmənçilik etməsə, mən də etmərəm.[86]

Hökmdar cinayətə görə cəzalandırmalı, düşmənə amansızlıq göstərməli, sülhə, dincliyə, əmin-amanlığa nail olmalıdır çünki, sülh firavanlıq və tərəqqi, müharibə isə – yara və ağrı gətirir. Müharibəyə yalnız o zaman bəraət qazandırmaq olar ki, o, din və ədalət uğrunda, zülm və istibdada qarşı aparılmış olsun. Misal kimi İskəndərin Qüdsün müstəbidini edam etməsi və Daranın ədalətsizliyi və qəddarlığının təsviri) göstərilir.

4. Nizaminin ideal cəmiyyət haqqında təsəvvüründə, kamil ideal cəmiyyət anlamında onun təliminin ekzoterik və ezoterik mənaları üst-üstə düşür, alleqoriya tarixdə açıqlanır. Bu isə orta əsrlər Şərqinin sosial-fəlsəfi alleqoriyalarının xüsusiyyətidir (Farabinin «Fəzilətli şəhər»inə diqqət yetirin).

[82] «Külliyat», s. 1423.
[83] «Külliyat», s. 1105.
[84] Yenə orada, 1122.
[85] «Külliyyat», s. 1346.
[86] Külliyyat, s.1123.

Nizaminin axar suları, tarlaları, hasarsız bağları, çobansız sürüləri bərəkətli torpaqlarla əhatə olunmuş və Günəş şüaları ilə nurlanmış sirrli qüvvələrin qoruduğu şəhər haqqındakı utopiyasında biz imanlı, dindar, ədalətli, düzgünlük tərəfdarı, mərd və cəsarətli xalqla rastlaşırıq. Burada sakinlərin mülkiyyət bərabərliyi, dostluğu, əxlaqi saflığı bir-biri ilə uzlaşaraq heyrət doğuran harmoniya yaradır. «Xəmsə»də təsvir edilmiş ədalətli utopik dövlətlər silsiləsi bu şəhərin mənzərəsi ilə tamamlanır. Allahın onun üzərinə qoyduğu yüksək vəzifəni yerinə yetirməkdən yorulmuş İskəndər bu şəhərdə öz peyğəmbərliyini unudur. Burada onun yaydığı əqidə heç kəsə lazım deyil çünki, bu insanların əqidəsinin əsl mahiyyəti *insaniyyətdir*.

Bu şəhərdə nə hökmdar var, nə də hökmdara ehtiyac, beləliklə İskəndərin axtarışlarının davam etməsi artıq lüzumsuzdur. Həmin şəhəri görən İskəndər başa düşür ki, onun yolu burada bitir və o, geri qayıtmağı qərara alır.

«İqbal-namə»də təsvir edilmiş şəhərin və «Xəmsə»dəki digər ideal idarəetmə üsullarının nizamişünaslar tərəfindən birmənalı surətdə utopiya kimi qiymətləndirilməsini və həmin utopiyaların ideya mənbənin ya mütəfəkkirin fərdi təxəyyülü, ya da ideal utopik hakimiyyət üsullarının örnəyini Çin və Rusiyada axtarılmalarını nəzərə alaraq diqqəti mütəfəkkirin yaşadığı dövrdə onun öz bölgəsində xalq hakimiyyətinin dəfələrlə zəfər çalmasına, Azərbaycan da daxil olmaqla, islam bölgəsində tarixən, qısa müddətli olsa da, real kərmətilər, ismaililər, «Beyləqan xalq hakimiyyəti» tipli demokratik dövlətlərin mövcud olmasına cəlb etməyə məcburuq. Nizami bu dövlətlərin müasiri olduğuna görə onlardan xəbərdar idi və onun təsvir etdiyi ideal dövlət örnəklərini axtarmaq üçün digər ölkə və bölgələrə müraciət etməsinə lüzum yox idi.

«Xəmsə»nin sonuncu poemasında ifadəsini tapmış sosial görüşlərin təhlili bir daha Nizami irsində sosial problemlərə bütövlükdə idealizm mövqeyindən yanaşmanın, cəmiyyətdə əmin-amanlıq, firavanlıq və ədalətin bərqərar olmasında mənəvi-intellektual kamilliyi ilə seçilən, dövlət işlərində səriştəli, haqq və qanun qarşısında məsuliyyət hiss edən ideal şahın fəaliyyətinin əsas kimi qəbul edilməsinin şahidiyik.

Mütəfəkkirin etik baxışlarının şərhi də «İskəndər-namə»də xüsusi yer tutur. Poemada etik problemlərin qoyuluşu və həlli prinsip etibarilə əvvəlki poemalardan fərqli olmasa da burada əvvəlki poemalara nisbətən, qəhrəmanların və ilk növbədə İskəndərin insan və hökmdar kimi mənəvi-əxlaqi aləminin daha dərin psixoloji təhlilini görürük.

Kamil insan, peyğəmbərlik səviyyəsinə ucalmış ideal qəhrəmanı – İskəndəri dəfn etdiyi bu sonuncu poemada Nizami görüşlərində bədbinliklə nikbinliyin qarşıdurması xüsusi kəskinliyi ilə təzahür edir. Son qəhrəmanını itirən filosof-şair təqdirin hökmünü dözülməz ağrı hissi ilə təsvir edir. «İskəndər-namə»də gah hökmü ilahi, gah fələyin və ulduzların hərəkəti ilə müəyyən edilən İskəndəri həyatdan aparan təqdirə mütəfəkkirin etirazı dərin psixoloji məzmun kəsb edir. O, dünya şərinin səbəbini və səbəbkarını axtarır və sonda bu şəkildə təsvir edir. Allahla əlaqədar yalnız xeyir haqqında danışmaq mümkün olduğunu dərk edərək ilahi təqdirlə bağlı şərə görə günahı öz üzərinə götürür:

«Xeyir və şərin açarı Səndədir.
Səndən xeyir, məndən isə şər gəlir.
Sən yaxşılıq edirsən, mən isə şəri etməmişəm.
Baxmayaraq ki, pisliyi (öz üzərimə götürürəm)».[87]

«İskəndər-namə»də filosofların dəfələrlə müsbət əxlaqi keyfiyyətlərin şərhi və təbliği, rəhmli, mərhəmətli və s. olmaq çağırışlarıyla yanaşı düşmənlə rəftar haqqında tövsiyələrinə də rast gəlirik.

«O kəsə ki, üzü bərkdir (amansızdır),
Yumşaq rəftardan kobudluq yaxşıdır».[88]

«Şər baş fitnə ilə doludursa
Xoş dillə çağır iti (qılıncla) kəs».[89]

[87] «Külliyat», s. 957.
[88] Yenə orada, s.1429.

(Onu) təriflə cəlb et, sərtliklə kəs»
«Yağlı dillə tülkünün ayaqlarını bağlamaq olar».[90]

«Bədbəxtləri yanına buraxma,
Çünki, üzüm üzümdən qara rəng götürür».[91]

Nizaminin etik görüşlərində mənəvi dəyərlərə münasibətdə ziddiyyətli meyllərin çarpazlaşmasını mütəfəkkirin «İqbal-namə»də əxlaqi seçimlə əlaqədar söylədiyi müdrik kəlamı şərh edir:

«Əgər cuşə gəlsən, dərddən yanarsan,
Və əgər cuşə gəlməsən, xam (nadan) və soyuq (biganə) olarsan».[92]

Bu seçimin mürəkkəbliyi filosof-şairin və onun qəhrəmanlarının qarşısında daim durmaqda idi.

Xəmsədə etik problemlərin qoyuluş, şərh və dəyərləndirilməsi Nizaminin «Divan»ı üçün də səciyyəvidir.

«Xəmsə» poemalarından hər birinin ayrı-ayrılıqda fəlsəfi təhlili[93] və eynilə «Divan»a müraciət göstərirlər ki, ontoloji problemlərin həllində mütəfəkkir panteizm meylli idealizm mövqeyində dururdu.

Nizaminin qnoseoloji təsəvvürlərində mistik təmayüllü rasionalizmlə realist, materialist yönlü rasionalizmin sintezi əksini tapır. Bu mövqe mütəfəkkirin yaşadığı bölgədə təbiyyət və dəqiq elmlərin yüksək inkişaf səviyyəsi və Nizaminin bir çox elm sahələrində dərin biliklərə malik olması ilə də şərtlənirdi.

Mütəfəkkirin baxışlarında Allah tərəfindən mükafatlandırılmaq naminə mənəvi saflıq ideyası insanlara fəal xidmət və hər şeydən öncə ədalət və insanpərvərliklə bağlı mənəvi-əxlaqi kamilliyə can atmaq vəhdət təşkil edirlər.

Nizami sosial görüşləri üçün demokratizm, bütün insanların və ilk növbədə zəhməkeş xalqın rifahı, xoşbəxtliyi və insani ləyaqəti uğrunda mübarizə səciyyəvi idi.

Bütövlükdə Nizaminin fəlsəfi dünyagörüşü öz əksini mütəfəkkirin fəlsəfi poeziyasında - «Xəmsə»də və ondan fəlsəfi problemlərin qoyuluşu və həllinə görə prinsipcə fərqlənməyən, ezoterizmlə ekzoterizmi özündə üzvi surətdə birləşdirmiş «Divan»ında[*] tapıb.

Mütəfəkkirin fəlsəfi dünyagörüşünü əks etdirən irsi ideya baxımından dövrünün məşhur fəlsəfi cərəyanları ilə yaxınlığı yüksək humanizmi, qeyri-ortodoksallığı və demokratikliyi ilə fərqlənərək; Azərbaycan və bütövlükdə Şərq islam bölgəsinin intibah dövrü fəlsəfi fikrinin inkişafında özünəməxsusluğu ilə seçilən və dünya şöhrəti qazanmış mərhələ təşkil edir.

Nizami irsinin bölgə mədəniyyəti və fəlsəfəsinin sonrakı inkişafında çox böyük rolu olmuşdur.Fəlsəfi prinsipləri yüksək bədii-poetik formada sistemli və çoxplanlı şəkildə təqdim və təfsir edən bu irsin təsiri İslam Şərqinin klassik poeziyasına daxil olmuş çoxsaylı nəzirələrin meydana çıxması üçün mənbə rolu oynadı.

Fəlsəfi prinsipləri yüksək bədii-poetik formada sistemli və çoxplanlı şəkildə təqdim və təfsir edən Nizami irsi İslam Şərqinin klassik fəlsəfi poeziyasına böyük təsir göstərərək bölgə mədəniyyətində çoxsaylı nəzirələrin meydana çıxması üçün mənbə oldu.

---

[89] Yenə orada, s. 1430.
[90] Yenə orada, s. 1430.
[91] «Külliyyat», s. 1432
[92] Külliyyat, s. 1441.
[93] Təqdim edilmiş hissədə Nizami poemalarının ayrı-ayrılıqda təhlilindən məqsəd imkan daxilində «Xəmsə»nin hər bir poemasının fəlsəfi mahiyyətinin bitkinliyini göstərmək, mütəfəkkirin baxışlarının təkamülünü izləmək və irsinin fəlsəfi aspektini nisbətən geniş təfsir etmək arzusu ilə bağlıdır.
[*] «Divan»ın fəlsəfi aspektinin təhlilinə bax: Z.Ə.Quluzadə «Şərq mədəniyyəti tarixinin nəzəri problemləri və nizamişünaslıq» , Bakı, 1978. III fəsil, «Nizaminin «Divan»ı və onun mütəfəkkirin fəlsəfi irsinin öyrənilməsində yeri».

Zümrüd Quluzadə
Fəlsəfə elmləri doktoru
Əməkdar elm xadimi

Nizami Gəncəvi
Xülasə

Məqalədə qeyd olunur ki, Nizami Gəncəvi özünün ölməz poemaları olan “Sirlər xəzinəsi”, “Xosrov və Şirin”, “Leyli və Məcnun”, “Yeddi gözəl”, “İsgəndərnamə” ilə dünya ədəbiyyatına tamamilə yeni bir poetik səs, nəfəs gətirmişdir. Nizaminin beş poeması sonralar “Xəmsə” adı altında birləşdirilmiş və bu adla da Yaxın və Orta Şərq, eləcə də Qərb xalqlarının ədəbiyyatlarında məşhurlaşmışdır. Müəllif Nizami Gəncəvi yaradıcılığında cəmiyyətdəki ziddiyyətlər, ağır epik lövhələr, həmin ziddiyyət və ağırlıqlardan doğan narazılıqlar qədər bu ziddiyyətlərin, əzab və əziyyətlərin aradan qalxacağına, Xeyirin Şər üzərində hər zaman qalib gələcəyinə böyük bir ümid olduğunu, şairin əsərlərinin əsas qayəsində məhz bəşəriyyət üçün ali məqsədlər dayandığını vurğulamışdır.

Зумруд Кулизаде
Доктор философских наук
Заслуженный деятель науки

Низами Гянджеви
Резюме

В статье отмечается, что Низами Гянджеви внес в мировую литературу совершенно новое поэтическое звучание и дыхание своими бессмертными произведениями “Сокровищница тайн”, “Хосров и Ширин”, “Лейли и Мяджнун”, “Семь красавиц” и “Искандер-наме”. Позднее, пять поэм Низами были объединены под названием “Хамса” и стали популярными в литературе Ближнего и Среднего Востока, а также на Западе. Автор подчеркивает, что в произведениях Низами Гянджеви возлагаются большие надежды на то, что противоречия в обществе, тяжелые эпические постулаты, а также рождённые из этой боли и несогласия жалобы исчезнут также, как и эти мучения и страдания, что добро всегда восторжествует над злом, и что в основе произведений поэта лежат высшие цели человечества.

Zumrud Gulu-zade
Doctor of Philosophical Sciences
Honored Scientist

Nizami Gajavi
Summary

The article notes that Nizami Ganjavi introduced a completely new poetic voice and breath into world literature with his immortal works "Treasury of Secrets", "Khosrov and Shirin", "Leyli and Majnun", "Seven Beauties" and "Iskander-name". Later, the five poems of Nizami had been combined under the name "Khamsa" and become popular in the literature of the Near and Middle East, as well as in the West. The author emphasizes that in the works of Nizami Ganjavi great hopes are pinned on the fact that contradictions in society, heavy epic postulates, as well as displeasure born from pain and disagreement will disappear just like these collisions, torment and suffering. It is also noted that good will always triumph over evil as well as the highest goals of humanity lie at the heart of the poet's works.

Али Абасов
доктор философских наук, профессор

Сокровищница тайн: Низами Гянджеви или этюды порожденные незнанием

Сокровищница тайн – собрание всего того загадочного, на что
человечество не имеет ответов в каждый период своего развития.
Так чем же в этом случае является творчество Низами:
сокровищницей вопросов или ответов?
Полномасштабный гений? – Это очень просто!
Его родина – вся доступная знанию планета,
его творчество – всё пространство-время мировой культуры.
В Бога первой поверила Любовь, и лишь затем Разум.

***Этюд первый: С чего начать*?** Свыше восьми веков личность и творчество Низами Гянджеви перманентно пополняют мировую сокровищницу тайн, созданную (вычисленными-выдуманными – 1*) годами жизни (535 г. хиджры, 1141 г. н.э., между 17 и 22 августа - 599 г. х., 1203 г. н. э.) Низам ад-Дина Абу Мухаммада Ильяса ибн Юсуфа ибн Заки ибн Муайяда - мусульманина-суннита, философа и гностика, названного «чувственным профилем человеческого разума», «волшебником слов», сочетанием беспрецедентного гения и безупречного характера, «зеркалом незримого», «мистическим мыслителем Гянджи», «путешественником во времени и пространстве», «вышивальщиком» новых узоров мировой литературы, «нанизователем слов», «несравненным гением», величайшим эпическим Поэтом, мастером лирического и чувственного стиля, «лучшим романтическим (точнее, суфийско-романтическим) азербайджанским поэтом» Средневековья, внесшим разговорный и реалистичный стиль в литературу своего времени. Добавим от себя еще один эпитет: Низами Гянджеви – одна из величайших мировых Сокровищниц Тайна, привлекающих внимание исследователей Востока и Запада.

Однажды Низами назовет себя «Узником Гянджи», подразумевая, видимо, что город его рождения был центром добровольного физического заточения, из которого начиналась пульсация концентрических кругов его духовной свободы, породившей уникальное творчество, покорившее весь мир.

Пять больших произведений, известных под общим названием «*Хамса»* или «*Пандж гандж»* («Пять сокровищ»), написанные Низами в конце XII века, установили в свое время новые стандарты литературы, настолько сложные и многогранные, что последователи вынужденно подвергли его творчество многочисленным адаптациям. Зададимся вопросом, в каких редакциях (адаптациях) дошел до нас поэтический дух Великого Гянджинца?

О себе Поэт возвестит: «Храм поэзии был построен мной, и искусство поэзии было освобождено от земных огрануичений ... Все существа, молодые и старые, были возбуждены магией моих слов». Он назовет поэтов «князьями слова», а поэзию «зеркалом видимого и невидимого мира, завесой тайны, тенью пророческой завесы» (см. **27, p.7** и далее).

Низами и его поэзия парадоксальным образом будут погружаться в пучины исторического забвения, чтобы вновь всплывать в менталитете и чувственном сознании эпох, культур и народов Востока и Запада, ищущих опору в духовном наследии прошлого. Как свидетельствует П. Челковски: «многие стихи, приписываемые Низами, оспариваются как вставки более поздних писателей и переписчиков. Самая ранняя сохранившаяся версия Хамсе датируется 1362 годом, примерно через сто пятьдесят лет после смерти поэта; современные ему рукописи исчезли или были уничтожены во время монгольских нашествий». (**27, p.2**).

Арабский журналист Рахма Рахди скажет, что Низами достиг ясновидения через учебу и духовные эксперименты, изучая как Священный Коран, так и хадисы, прежде чем полностью освоить науку своего времени (**17**). Получается, что Низами прошел весь путь суфия, повторяя мистическое движение от шариата к маарифату и далее к хагигату.

В то же время турецкий исследователь Мехмет Канар будет утверждать, что в поэзии Низами «…многие двустишья нуждаются в комментариях, поскольку концепции и композиции, которые он впервые выдвигает, затрудняют понимание его произведений. В некоторых источниках записано, что Низами связан с сектой, а в некоторых его стихах прослеживается суфиянский дух; однако можно сказать, что он не был суфийским поэтом» (**30**).

Служащий Российской империи Г. Спасский-Автономов (1807-1890), командированный в Тегеран для изучения персидского языка, напротив, напишет, что Низами «был суфа - то есть мистик», а свой интерес к творчеству Низами объяснит тем, что «в Персии поэтов Саади, Фирдоуси и Анвари называют пророками, а Низами - богом среди поэтов» (**19**).

Выдающийся советский ученый Е. Бертельс, пожалуй, лучший в СССР знаток Поэта из Гянджы, отметит величайшую скромность Низами, одновременно соглашаясь с его мыслью о том, что «умереть он не может, что его дух будет вечно жить в его строках и что всякий читатель его станет с ним лицом к лицу» (**5**).

Можно привести слова десятков других авторов, так или иначе интерпретировавших личность и творчество Низами, но даже такой выстроенный ряд характеристик лишь усугубит противоречивость искусственно созданного мозаичного портрета и… вынесет всего лишь одну истинную оценку: Низами – загадочный гений, которых в истории удивительно мало для столь многочисленного рода человеческого. Как возвышается Леонардо да Винчи в блестящем многоличностном ансамбле деятелей Ренессанса, так и царит Низами Гянджеви среди многочисленных персонажей золотого века исламской цивилизации. Разве что, ради исторической последовательности (и справедливости), Леонардо должен быть сравнен с Низами, а не наоборот. В истории, однако, много «обратных» сравнений. Заметим, к примеру, что Низами был энциклопедически образованным человеком эпохи мусульманского ренессанса, и… впадем в профанацию, поскольку даже Проторенессанс в Европе пришелся на вторую половину XIII века - XIV век, а термин «энциклопедия» вообще появился лишь в XVI веке. Правда, нечто подобное «энциклопедии» создали в X веке «Братья чистоты» («Чистые братья») с четырехтомным произведением которых Низами, надо полагать, был неплохо знаком.

В качестве предварительного «строительного» материала можно утверждать с определенной точностью, что красота, добро, любовь и чувственность всегда были связаны в произведениях Низами принципами единой эстетико-этической парадигмы. Что Поэт один из зачинателей экологического мышления, игнорируемого исламской ментальностью его времени, создатель словаря, пополненного в тягучее средневековое время динамизмом, изменчивостью, скрытыми прежде качествами человека, природы, общества, побуждающими к активной светской жизни и деятельности. Как будто, ясен и духовный финал, к которому Поэта подвел опыт жизни. Самопознание – цель. Все блага мира и красоты – преходящи, есть время ими увлекаться до самозабвения, но потом наступает момент пробуждения, горького, опрокинутого в бесконечные проблемы, и на закате жизни начинается возвышение до новых, недостижимых Истин, Любви, Добра и Красоты. Не опоздать бы!

Женщина, если и не главный, то равноправный с мужчиной персонаж мира грез, по-своему отражающего мир реальный. Женщины в Хамсе – ряд перекликающихся метаморфоз образа жены - Афак – вершины земного счастья Низами.

Но что дает нам такое наугад отобранное знание?

Был ли Низами философом? В рамках рационалистической подоплеки философии – нет! Но как последователь философской системы, построенной на воображении (**7**) – да!

Низами: Поэт – Творец Нового мира, опирающийся преимущественно на Воображение, черпающее первоэлементы создаваемого мира из сознания, подсознания и бессознательного, триады, функционирующей в режиме разума, рассудка и интуиции. В итоге Поэт последовательно создавал и разрушал свою Вселенную: реальную и виртуальную, явленную и сокрытую, хранящую в себе импульс саморазвития, а потому наделенную глобальным эволюционизмом. Именно этим объясняется бесчисленный исторический ряд подражаний искусству Низами вплоть до времен завершения средневековья и разрушения его картины мира, унесшего с собой тайны исчезнувшей Вселенной Поэта, оставив лишь «неуловимый аромат розы» (**2***), витающий в духовной атмосфере последующих веков расколдованного до убожества мира. Подобно хасидам, у нас, людей новейшей истории, остались лишь смутные воспоминания, что где-то в этом месте, когда-то очень давно благоухал «неуловимый аромат», который мы, не предпринимая достаточных усилий, тщетно пытаемся ощутить. Увы, Секреты Сокровищница Тайн утеряны.

Были в этой сокровищнице тайны разной величины, но, безусловно, крупнейшей являлась тайна *мистицизма* Низами: его истоки, природа, характер развития и, конечно же, приобретенные опытом жизни Поэта, ценности. Начиная первыми комментаторами Великого Гянджинца и закачивая современными исследователями его творчества, эта проблема в той или иной мере всегда была животрепещущей, решаясь не столько опорой на неоспоримые факты, сколько на субъективные (а порой, идеологические и политические) пристрастия времени принятия решения. Так, советский исследователь М. Ализаде писал: «Призыв к строгой и трудной жизни в «Сокровищнице тайн» Низами очень силен. Именно поэтому исследователи Востока и Европы склонны представить это произведение как трактат суфизма. Ошибка авторов, делающих такие неверные выводы, заключается в том, что они вместо анализа произведения великого поэта в целом большое значение придают отдельным терминам, выражениям и фактам» (цит. по **24, с 96**). Но вопросы по существу: а была ли сама по себе такая тайна? И, если была (значит - и есть!), можно ли вообще однозначно разгадать *такую* тайну? Разум и опыт прочтения Низами положительно отвечают на первый вопрос, в то время как интуиция подсказывает отрицательный ответ на вопрос второй. Но ведь и само творчество великого Низами представляет собой органический сплав разума и интуиции, совершенный синтез объективного подхода с его стерильной рациональностью и обнаженных до неприличия субъективных чувств, оставивших след-рубец во всех сочинениях «Хамсе». И тут хочется, почти технологически, вывести универсальную формулу соотношения составных частей картины мира, созданной гением. Впрочем, все эти построения – неизбывные игрища постмодернизма XXI века, иллюстрирующие беспардонное вмешательство современности в реалии прошлого. Кто же станет критиковать/разрушать подобные построения во времена всеобщего релятивизма?! И все же ориентация на фактологию может способствовать более или менее адекватному конструированию специфики бессознательных мотивов, сухого рационализма и поэтического воображения, породившей феномен «гения золотого XII века мусульман». Пойдем по этому пути…

Этюд второй: реальная и вымышленная событийность. Природа и история, казалось бы, взяли передышку в своей вулканической динамике, чтобы позволить Низами начать и завершить свое предназначение в жизни, проведенной между стихийным бедствием и социальной катастрофой. В субботу, 30 сентября 1139 г. произошло землетрясение, полностью разрушившее город Гянджу и унесшее жизни десятков тысяч людей, город отстроится заново и станет еще более великолепным. Низами умрет на шестьдесят четвертом году жизни (так считается!), а после него монголы (1231) превратят блистательную Гянджу в руины, похоронившие рукописи Поэта.

Почти все в его «биографиях» (начиная со времени рождения и кончая датой смерти) неопределенно или двусмысленно, даже избранный литературный псевдоним

(«лакаб»). Поэт выбрал имя «Низами», означающее «нанизывающий слова» - свидетельствуют одни (**24**), другие связывают имя со словом «вышивальщик», приводя высказывания некоторых авторов средневековых тазкират – биографий о том, что ремесло вышивания было наследственным занятием семьи Низами, создававшего свои поэтические произведения с терпеливостью вышивальщика (**29**). Коль скоро он вышивальщик, его подлинное искусство творчества раскрывается посредством интерпретации «обратной» стороны, «изнанки» вышиваемого литературного полотна, на которой расположение смысловых узлов и их нетривиальные соединения свидетельствуют о подлинных мотивах творчества, его сакральной философии, уплотненной мистическим символизмом и многообразием рефлексии над подвижными, изменчивыми словами. Если же, он «нанизывал», упорядочивал слова, следуя избранному канону, как подобрать код к такой процедуре? Как вообще возможно в этом случае адекватно интерпретировать столь тщательно закодированное - *сокрытое* творчество?

Кроме того, одна из основных проблем интерпретации связана с сутью переводов произведений Низами: западные переводчики, не владеющие в полной мере символизмом, используемым в восточных духовных произведениях, часто в переводах прибегали к литературному и смысловому произволу. Единственный верный перевод - это перевод, который берет каждое слово стихов Поэта и переводит его абсолютно точно, поскольку, если этого не сделать, символизм и тонкость теряются – (см. **26**). Но и здесь, как говорится, не все гладко по всему охраняемому периметру творчества Поэта. Возьмем, к примеру, обычно приписываемый Низами романтизм, и тут же столкнемся с запутанными комментариями, отбивающими охоту к однозначным выводам (см. **26, 29**). Не придумали ли последователи многое из того, что сегодня однозначно приписывается Низами Гянджеви?

Формирующим событием его жизни (по версии статьи «Низами» Британской энциклопедии 1911г., **16-31**) стала смерть родителей, произошедшая в годы детства будущего Поэта: **«**Ранняя смерть родителей, которая самым убедительным образом проиллюстрировала ему неустойчивость всего человеческого существования, омрачила всю его жизнь и взрастила в нем то искреннее благочестие и горячую любовь к одиночеству и размышлениям, которые оставили многочисленные следы в его поэтических произведениях, и служила ему на протяжении всей его литературной карьеры мощным противоядием от соблазнительных милостей княжеских дворов, ради которых он, в отличие от большинства своих современников, никогда не жертвовал ни малейшим чувством собственного достоинства» (**31**). Примем к сведению это системообразующее для понимания ментальности Поэта замечание и обратимся к атмосфере Города, сыгравшего, видимо, немаловажное значение в становлении его миросозерцания.

Этюд третий: Средневековая Гянджа и ее ментальность.

«Этот город-перекресток представлял собой улей разных народов, языков и религий» - П. Челковски.

Объединив несколько свидетельств, приходим к выводу: кавказский регион эпохи до и после Низами был своеобразным Вавилоном, породившим уникальный синтез этнических культур и конфессиональных монотеистических традиций, нередко довольно смело опрокидываемых его насельниками в седую древность политеизма, существовавшего в причудливо разнообразных формах (зороастризм, манихейство, маздакизм…). Опрокидывание в седую древность Низами практиковал всем своим творчеством, одновременно выказывая, потрясающее современное сознание, знакомство с языками, культурами, религиями, средневековыми науками, эзотерическими и экзотерическими традициями.

Хамд-Аллах Моставфи историк послемонгольского периода свидетельствует, что город был основан в 659-660 гг., согласно же анонимной «Истории Ширвана и Дербента» («Дербент-наме»), Гянджа была заложена в 859 г. Персидское название Гянджа, вроде бы,

происходящее от слова «сокровище», указывает на древние, доисламские корни города. Это был город сочных красок, любимыми цветами которого были: голубой, изумрудно-зелёный и тёмно-синий с фиолетовым оттенком. Мы вправе сказать, что цветовое панно города полностью отразилось в живой, непосредственно зримой красочной гамме творчества Низами, породившего дальнейшее развитие миниатюры.

В связи с нашествием славян Барда была разграблена и перестала считаться столицей Арранской зоны, соответственно возросла роль Гянджи, как торгового и культурного центра, в который стекался торговый люд Европы и Азии (**8**).

Ислам – первая религия города, политическое, экономическое, социальное и духовное развитие которого осуществляли купечество и ремесленники, во многом оппозиционные власти всесильных феодалов. Соответствовали ли этим нормам средневековый Азербайджан и родной город Поэта? «Самоуправления в городах не существовало. Ремесленники были объединены в корпорации, связанные иногда с дервишескими братствами. В Азербайджане в XII веке получило распространение братство ахиев, тесно связанное с ремесленными корпорациями и выступавшее как организация оппозиции по отношению к феодальной знати. Ахии ставили своей целью взаимопомощь и поддержку ремесленников в борьбе с феодалами. Они развивали идеи защиты угнетённых от «тиранов» и отстаивали учение о законности тираноубийства» (**1**). Мы по ходу размышлений еще вернемся к ахиям, чтобы осветить вопрос возможной принадлежности Низами к этой организации, пока же продолжим живописание мусульманского мира и Гянджи времен Низами.

«Вавилоном», смешавшим парадигмы арабской, иранской, тюркской, древнегреческой научной и художественной рефлексии, арабо-мусульманский Халифат стал уже в середине VIII-го века. Не удивительно, поскольку к тому времени арабы составляли лишь половину общего числа властвующей элиты, другую половину пополнили персы и тюрки. «При аббасидских халифах ал-Мансуре, Харун ар-Рашиде и особенно при халифе ал-Момине развертывается широкая переводческая деятельность, в основном, античной литературы, сохранившейся в оригинале на греческом языке или в переводе на сирийский. Началось масштабное восприятие античной культуры, культуры Индии и Китая. В «Дом Мудрости», созданный в Багдаде, приглашаются переводчики античных произведений из многих стран. Книги для переводов собираются специальными службами по всем областям халифата, книгами, вместо золота, получают контрибуции от Византии, книгами принимают подарки от почетных гостей. Считается, что в «Доме Мудрости» было собрано около 400 тысяч книг. Как результат расцвет науки и литературы Халифата в IX веке» (**15**).

Новой столице Халифата – Багдаду (762 г.) Гянджа подражает чуть ли не во всем. Население столицы Халифата в период расцвета достигает почти 2 млн., Гянджи – 500 тыс. – два мегаполиса средневековья. Население современной Гянджы, к примеру, чуть выше 330 тысяч.

«Здесь действуют школы, университеты, общественные и частные библиотеки, обсерватории, были свои «Дом Мудрости» и «Дома Исцеления». Известно о существовании в Гяндже большой библиотеки «Дар ал кутуб» (**15**).

Во времена Низами благодаря расцвету международной торговли, выбравшей в качестве одного из своих узловых маршрутов Гянджу, эта схожесть двух городов заметно усилилась.

Мамед-Эмин Расулзаде заметит, что в 12 в. центр исламской культуры перемещается в Гянджу (**28, с. 47**).

Как и о чем «думали» люди мусульманской средневековой цивилизации, к примеру, жители Гянджи? А. А. Утимова систематизировала элементы исламской духовной традиции, составившей фундамент менталитета мусульманина. Получилось следующее: принципиальная нераздельность религиозного и светского, преимущественно религиозный характер менталитета; циклическое (кругообразное) время истории,

возобновляющееся с каждым приходом Посланника Бога; философии, науке и художественной культуре наиболее присущ этноконфессиональный синкретизм и идея космического единства всех явлений и процессов. «И общество, и жизнь человека должны быть подчинены гармонии Вселенной. Отсюда энциклопедичность науки и учений, сочетающих в себе философию, математику, медицину, астрономию и поэзию. Космизм и энциклопедичность продолжают восприниматься как главные черты идеальной модели научного познания и личности ученого. Владение философской проблематикой и культурой считается ведущим показателем разносторонней личности» (**20**). Получился слепок части духовного мира Низами!

С. Ф. Якупов качества менталитета исламской цивилизации в период ее подъема систематизирует следующим образом: критицизм - критическое отношение к действительности, к предшествующим знаниям; рационализм - идея о том, что мир упорядочен и разум человека может его познать, - появляющийся в процессе демифологизации сознания и тесно связанный с критицизмом; толерантность - терпимость к иным мнениям, верованиям, к другой культуре; стремление аккумулировать достижения других цивилизаций и создать собственную великую культуру; пластичность менталитета, свободомыслие, идея равенства всех людей у мусульман периода расцвета культуры; коллективизм - направление мыслей, чувств и желаний, рассматривающее жизнь ассоциаций и общества в целом как нечто более важное, чем жизнь отдельного человека (**25**).

Можно предположить, что поэтам средневековья не было чуждо осмысление себя в символах пророческой миссии, божественной избранности. И это уже рефлексия азербайджанского философа Ниязи Мехти о национальной средневековой ментальности. «Это явственно прочитывается в тех главах поэмы Низами «Сокровищница тайн», где текст организован на основе «Я» (поэт), «Ты» (Бог), являющийся бинарным срезом тринарной диалогической структуры…, где присутствуют поэт, Бог, читатель» (**12, с.17**).

Важно знать, что такая диалоговая структура порождалась на основе текста Корана и затем хадисов, составивших фундамент исламской культурной ментальности, на котором возводились здания литературы и искусств в полном соответствии с заданными канонами. Среди них оппозиция «свернутое-развернутое» и дальнейшие переходы друг в друга ее членов, способствующие порождению многообразия смыслов. «Человек, не знакомый с их семантическими развертываниями в средневековой культуре, видит в них смысла меньше чем непосредственный наблюдатель многочисленных циркуляций коранических аятов и сентенций хадисов. Циркуляция в культуре сентенций Корана и хадисов превращала их в своеобразные микроорганизмы. Они пускались в «путешествие» по всем уровням культуры, чтобы вобрать в себя все новые и новые смыслы, превращаясь тем самым из обыкновенного знакомого ряда в символический ряд с его широкой коннотацией. Аналогичным образом функционирует также и художественное произведение». (**12, с.35**). Может быть, это и есть один из ключей к тайнам и секретам творчества Низами?

Мы уже отмечали значение парадигмы цикличности в менталитете средневекового интеллектуала-мусульманина, выраженной символом круга, олицетворяющим мудрость, вечность, совершенство… «Устанавливая аналогичность между исходным символом и результатом развертывания, эта логическая структура в развертываниях рамочного повествования очерчивала круговую линию. В таких повествованиях мудрец был как раз тем лицом, которое заставляло сгибаться линейность события, чтобы совершить круг, пройти по кругу иных событий, иных миров, иных мудростей, включая тем самым в настоящее ценности прошлого, в ряд наличных событий цепь минувшей истории. Это плавное круговое движение в обрамленных повестях вызывало иллюзию с орнаментальной многоцветностью, ибо включало в текст самые разные факты. Круг делал текст многокрасочным, а значит, и украшенным» (**12, с. 39**). Это близко подводит нас к тайнам цветового и светового содержания творчества Низами. Но, кроме того, мы видим и другие парадигмальные ухищрения исламского интеллекта: перевод пространственных

принципов из плана выражения в план содержания, опора на концентрическую символику, двоичные противопоставления «внешнее – внутреннее» («захир – батин»), модель орнаментальной структурности, а также символику дороги. По сути, мы имеем дело с архетипами менталитета, которые имманентно содержатся, пронизывают «религиозную, политическую, философскую художественную, обыденно-жизненную сферу мусульманского средневековья» (**12, с.76**).

Н. Мехти уверенно вводит нас в духовный мир Великого Гянджинца, порожденный глобальным чувством удивления, выступающего признаком возвышенного и красоты (**12, с.82**), той красоты, в свою очередь порождающей удивление (**12, с. 83**).

Но как и зачем превращать это богатство в Сокровищницу Тайн? Обратиться к метафоре, ее стилю, демонстрирующему «глубины смысла, отработанность, сделанность текста, и искусности выражения, наконец, нетривиального выхода за границы обозначаемого явления, когда каждый знак метафоры, «выражая одно явление, дает выход цепочной смысловой реакции, в результате чего он развертывается на многочисленные рядоположенные явления, выстраиваемые уже как синонимический ряд» (**12, с. 47**). Вот уж действительно приходится размышлять о вполне сформированной «технологии» выражения средневекового творчества!

Характерная особенность, подмеченная Н. Мехти: в оппозиции «природа - культура», в отличие от китайско-японской культуры, значимым был второй компонент – окультуривание, выступающее в средневековом мусульманском мире синонимом креации, высокого первородного творчества. «Конечно, здесь также говорили о следовании натуре (**12, с.104**), но! «даже в этом случае природные факты воспринимались как восхитительные украшения природы, окультуренные калемом (пером) создателя-художника (мусаввира), т.е. Бога». (**12, с.47**). И это ответ на вопрос: зачем – из единой точки креации исходит расширяющийся конус смыслов и символов, последовательно захватывающий (им же и созданные) все реальные и виртуальные миры.

Мы привели достаточно многообразный портрет мусульманской интеллектуальной ментальности. Вновь спросим себя: обладал ли Низами схожим менталитетом? В чем-то – да, в чем-то – нет! Да и не стоит особо идеализировать царящую в мусульманском средневековье духовную атмосферу. Британская энциклопедия отмечает, что преимущественно суннитский город (да и сама страна – А. Аб.) со своим остракизмом в отношении религиозного инакомыслия порождал вполне проявленную нетерпимость, которой счастливым образом удалось избежать Низами: «Его спас врожденный гений, который, будучи не в состоянии дать волю своему поэтическому вдохновению под сокрушительной тяжестью фанатизма, требовал большей доли законных удовольствий жизни и признания красот природы, а также более просвещенной веры в терпимость, доброжелательность и щедрость» (**31**). Действительно, Поэт проявлял преимущественно абсолютную терпимость к чему-либо новому, неизвестному, приветствуя его как чужое, но необычное, интересное. Как результат, «…столь набожный Низами никогда не выбирал строго мусульманскую историю (легенду) для своих художественных произведений. Ничто не могло лучше доказать полную революцию во взглядах не только на религию, но и на искусство. Он, без сомнения, чувствовал, что целью эпической поэзии было не преподавать моральные уроки или доктрины веры, а изображать хорошие и плохие наклонности человеческого разума, борьбу и страсти человека» (**31**). Низами всю свою жизнь живописал Человека, немного утопичный для его времени образ, обращенный в будущее. Именно эта позиция вознесла Поэта на вершины человекопонимания, человекознания, способствовала адекватному восприятия и отображению пластического единства внутренней и внешней жизни человека.

Этюд четвертый: Очередная рефлексия. Нам нужно разобраться в одной тонкости исторической трансформации религиозной ментальности, чтобы понять, каким образом и почему появляется мистическая традиция в строгом монотеизме. Боги и люди политеизма

жили вместе в одном пространстве-времени, вмешиваясь в ход божественных и профанных событий, а потому между их сферами обитания не было разрывов и лакун. Монотеизм в буквальном смысле это слова разверзнул непроходимую бездну между Богом и человеком, породив шок сознания, лишенного возможности непосредственного общения с божественным началом. В монотеистических религиях аврааматической традиции с поразительной последовательностью появляется одна и та же мистическая рефлексия, призванная, надо полагать, помочь человеку преодолеть эту пугающую бездну. Зададимся вопросом, не является ли внушительное по времени влияние иудаизма, христианства и ислама результатом генезиса мистики, формирующей из линеарности монотеистической ментальности - топологию исторического времени в структуре божественного провидения, допускающего Высшую коммутацию? Наверное, есть и другое объяснение, но оно никак не приходит в голову.

Поскольку эта коммутация Бога и человека не объяснима на языке рационализма, от того, что уже рефлексия монотеизма предпочитала язык притчи и метафоры языку логики, зарождающийся мистицизм должен был найти собственный нетривиальный язык, свою поэтику выражения выстраиваемой связи. Поэтическое творчество, во всяком случае на Востоке, стало системообразующим языком мистики. К нему подтянулись музыка, архитектура, каллиграфия и, там, где это допускалось, живопись. Нелепо утверждать, что все эти жанры развивались сами по себе в отрыве друг от друга, напротив, очевидно, что они составляли единую систему рефлексии, нормы которой формировали тот или иной канон. Этот многоуровневый канон мы видим уже в первом (дошедшем до нас?) поэтическом произведении Низами «Сокровищнице (переводится и как Хранилищнице, а значит - ее что-то или кто-то хранит, охраняет от назойливой профанации) тайн», в котором воплощена великая идея единения Бога и Его «лучшего творения». Примем во внимание замечание Е. Крымского: «Сокровищница тайн» преподнесена Низами эмиру Бахрам-шаху, который в 1178 г. вступил на престол Эрзинджана, города известного нам вскоре в качестве одного из важных ахейских центров» (**10, с.25**).

Этюд пятый: Секреты «Сокровищницы тайн». Часть последователей и поздних критиков творчества Великого Гянджинца прочувствует в его первом (первом ли?) произведении «неуловимый аромат» некого и некогда полученного Поэтом феноменального опыта и «безошибочную печать суфийских рассуждений». Они отметят, что дата создания «Сокровищницы тайн» («СТ») варьируется в разных копиях от 552 до 582 года хиджры и должна быть установлена 574 или 575 годом (1178–1179 гг. н. э.). Е. Бертельс утверждает, что работа над «СТ» протекала между 1173 и 1179 годами, «причем более вероятны были ранние годы, то есть Низами писал ее, когда ему было немного более тридцати лет» (см. **4, 5**). Как бы то ни было, Низами было за 30 - весьма почтенный по тем временам возраст. С чем, с какими идеями он подошел к этому рубежу, чем занимался до «начала» творчества? Мы не знаем! Но можно предположить, что осваивал школу мистики, а может быть, и посвящение в мистика, одновременно означающее и посвящение в Поэты. Есть, правда, и ошеломляющая версия создания «СТ» - в 1163 году 22-летним юношей, - но в этом случае необходимо реконструировать совершенно другую биографию Великого Гянджинца…

«Внимательное, верное чтение поэмы Низами показывает, что она обращена в будущее» (**24, с.104**) – отметит Х. Юсифли, и это характерно для всего творчества Поэта. Может быть, это, вообще, один из столпов канона гениальности: «настоящее пишет о прошлом для будущего»?

Е Бертельс приводит весьма интересную версию: «Название поэмы очевидно, связано с преданием, пользовавшимся распространением среди поэтов. В ночь Ми'раджа, когда Мухаммед внезапно вознесся на небо, он увидел под небесным престолом закрытое на замок помещение. Он спросил: «О, брат мой Джибраил [архангел Гавриил], что это за место?» Ответ был: «О, посланник божий, это - сокровищница глубоких мыслей, а языки

поэтов твоей общины - ключи к ней» - (**5**). Интересно: «*языки* твоей общины», а не язык (**3***). К чему бы это?

Приходится выискивать причины, по которым Е. Бертельс, живописуя Низами как «законченного мистика», отказывает ему в формальной принадлежности к любому мистическому братству (суфии, ахии). Внимательно прослушаем повествование лучшего, по мнению исследователей, комментатора Великого Гянджинца: ночь, тишина, внутренний голос, предлагающий поэту отказаться от всех внешних чувств и искать пути внутрь себя, к тому единому Другу, жить без которого нельзя. Поэту с величайшим трудом удается проникнуть в сокрытый внутренний мир - сокровенное царство сердца, с которым он вступает в беседу. Даже свидетельство о том, что «СТ» «написана всего в несколько ночей», должно возбудить подозрение, что Бертельс выполнял политический заказ своей эпохи, для которой всякое упоминание мистики было классово чуждо.

И тогда у Бертельса появляется спасительная мысль: «Низами вообще один из труднейших авторов, а его «Сокровищница тайн» справедливо считается самой трудной среди всех его поэм. Нет сомнения, что эта затрудненность введена в поэму совершенно сознательно. Это не чтение для развлечения. Поэт написал ее так, что почти каждая строка требует углубленного внимания» (**5**). Мысль не новая, об этом писала целая плеяда последователей и комментаторов Поэта, опираясь на самые разные посылы. Нуриддин Абдуррахман ибн Ахмад Джами (1414-1492 гг.) с блестящим «послужным списком» поэта-мистика, суфийского шейха, теолога, философа, теоретика музыки и завершителя классического периода поэзии на персидском языке скажет: «Хотя большинство работ Низами на поверхности кажутся романтическими, на самом деле они являются маской для основных истин и для объяснения божественного знания» (**26**).

Отметим для будущего: Низами сознательно декорировал свои мысли поэтическими формами, порождающими полисемантику, остается установить, было ли это мистическим приемом приверженности к метафоричности, или же мы имеем дело с сознательно выбранной системой символизма, и в этом случае мы должны интерпретировать и реконструировать подлинный смысл *каждого слова* в произведениях Поэта. Ирония может заключаться в том, что Гений, скорее всего, прибегал к обоим приемам! Нужно ли этому удивляться, если Низами появляется в «говорящей истории сразу и неоткуда», а перипетии мистического возмездия будут преследовать его всю жизнь, забирая в качестве выкупа за каждый творческий успех жизни его жен.

По мнению изощренных знатоков: «абсолютное владение Низами персидским языком и его нетрадиционное использование в совокупности делают почти каждую строку загадочной и часто трудной для понимания». В случае с «СТ» причина усматривается в исключительной опоре на символизм и эзотерическую мысль так, что «практически все мистические концепции и каждый символ представлены в этом произведении - шедевре лаконичного поэтического использования концепций и символов». И снова важное мнение изощренных знатоков: «мистическое измерение «СТ» реально, но гораздо более неуловимо, чем в более поздней суфийской поэзии». Но где обучился этой «неуловимости», ставшей кредо жизни (как мало мы о ней знаем!) и творчества (как плохо мы его понимаем!) Великий Гянджинец?

Этюд шестой: мистик, суфий, ахий… Вернемся, однако, к установленным фактам. Введение в «СТ» гласит об *уединенных бдениях* Поэта, известных в суфийской практике, как *Халват*. Рассудительная Британская Энциклопедия (памятуя слова Пророка) предпочитает срединную позицию: «Нет никаких указаний на то, что это были суфийские бдения, но они используются как буквально фантазии по долгу духовно склонного поэта, которым он хотел быть. Низами присоединяется к традиции, которая началась с Санаи и была продолжена другими, в первую очередь Аттаром – эзотерика, философия, теология, скрепленные этикой и дидактикой и изложенные в типичном стиле

гомилетики /**31**/ («*искусство беседы*», прикладная учебная дисциплина, посвящённая искусству проповедничества).

Но состояние халват, с одной стороны, - святое уединение, в которое уходят шейхи на три дня, на сорок дней и более в подражание Посланнику, который уединялся и проводил время в размышлениях об Аллахе. Халва (араб., буквально «одиночество»), имеет несколько значений в суфизме, как практики «ухода от мира» (**22**). Так, с другой стороны, - это уединение, традиционно длящееся сорок дней, во время которого мюрид - ученик выполняет духовные упражнения под руководством суфийского шейха - учителя. Так кем был Низами: мюридом или муршудом? К его имени прилагался сан - шейх, но, может, он был шейхом только лишь поэтов? Крымский так решает этот вопрос: Шейх ахий Фарадж Занджани (ум.1162 г.) – муршуд мюрида – Низами (**10, с. 226**). Он говорит о корпорации «юнаков» послушников подмастерья, составляющих боевую дружину ахиев. Трудно представить себе Низами в составе боевой дружины, но что мы знаем о ранних годах жизни Поэта? Известно, что подлинные ценности толерантности и миролюбия принимаются душой после основательного попрания телом их этических норм! Напомним, что Крымский опирается на свидетельства первого биографа Низами - Даулат-Шаха (жившего, правда, в 15 веке, то есть через 3 столетия после Поэта).

Мы должны еще провести компаративный анализ зарождения и связи движений ахиев и суфиев. Ряд исследователей утверждает, что элементы учения ахи можно видеть наряду с такими течениями, как огнепоклонничество, зороастризм и манихейство, ещё в далёкие доисламские времена, к примеру, общность «правдивой мысли, правдивой речи и правдивых деяний» в зороастризме и этических требованиях ахи (**18**). Если это соответствует действительности, мы должны признать исторический приоритет ахейства, существовавшего, возможно, под другим названием. Происхождение этого термина арабское и имеет значение: «брат» или «братство» (**3**). В. А. Гордлевский фиксирует (**9**), что на протяжении некоторого времени ахи опирались на городских ремесленников и оказывали политическое влияние на всём пространстве Малой Азии, сформировавшись в новом виде в эпоху правления Аббасидов во всех городах Турции.

С другой стороны, начиная с 8 века начинается мистическое движение захидов в исламе, позже оформленное в суфизм, столкнувшийся с зороастризмом, иудаизмом, христианством, манихейством, и, видимо, с идеями ахиев, последовательно проводивших идею пантеизма.

В конце XII - начале XIII вв. мусульмане (в том числе суфии), изгнанные из Андалузии и мусульмане Хорезма (в том числе ахии) из-за нашествия монгол нашли защиту и кров в Анатолии, что стало причиной культурного умственного пробуждения этого региона. Ахи и суфизм имели прочные связи, более того, суфизм как бы рос и развивался на платформе практического ахи, существовавшего в очень далеки времена на древней земле Турции (**18**).

В XIII в. суфийская мысль и социально-этическое течение ахи достигли своей вершины, охватив многие стороны бытия исламского мира. Это дает основание утверждать, что оба течения мистической мысли исламского мира были хорошо известны и разрабатывались эпохой Низами.

То, что «СТ» занимает исключительное место в творчестве Низами, видно из свидетельств о том, что многие поэты-последователи начинали свое сочинение с первой строки «Махзан аль-Асрар».

Мистика никогда не покинет строк творений Низами, она будет более искусно прятаться за сюжетами якобы обычной жизни, фабулами почти профанического описания повседневности с ее коллизиями любви и ненависти, сшибкой добра и зла, демонстративно выведенной в пространство дидактики и ортодоксальной морали. Как, например, в поэме «*Хосров и Ширин*» (1177–1180 гг.). Поэма, на проявленном формальном уровне воспринимаемая как красочное романтически-любовное произведение, на скрыто содержательном уровне является аллегорическим изображением

стремления души к Богу. И здесь также присутствует вышеуказанная неуловимость мистического начала, что значит, - этот прием характерен для всего творчества (сравни с др. поэмами Хамсе).

В 584 г. хиджры (1188 г. н.э.) Низами, завершив свой *Диван* (около 20 000 двустиший!), начинает по желанию правителя Ширвана, свою вторую романтическую поэму, основанную на знаменитой на Востоке бедуинской истории любви «*Лейли и Маджнун»,* закончив ее в четыре месяца (что это за сроки?! – 4 ночи на «СТ», 4 месяца на «Лейли и Меджнуна»).

И что же?! На уровне первоначального восприятия читатель как будто завлекается драматическим повествованием истории всепоглощающей любви мужчины и женщины, но в метафизическом плане разворачивается аллегорическая панорама духовного поиска Истины, Добра и Красоты, занимающих особое место в 99-ти доведенных до человека имен Аллаха. Асиф-ата, азербайджанский философ и литератор придет к выводу: Меджнун – суфий, Лейли – его Идея, к которой он неуклонно стремится до самой смерти.

Можно согласиться с оценкой, что «любовь Меджнуна не сумасшествие, наоборот она выявляет ум, понимание истины, красоты, человечности, смысла жизни, цены человека и природы (**24, с. 212**), но это будет первый, формальный план. На содержательном уровне Низами пишет о Любви всёобъемлющей, вселенской, космической, проявляя знакомство с библейскими, и особенно, евангелическими мотивами, посвященными Основному чувству человека, выраженному в первом послании апостола Павла к коринфянам (4*).

Роль многообразия интерпретаций любви в произведениях Низами подчеркнет не один исследователь: «Для Низами способность любить - признак совершенства человека. Путь Меджнуна - вознесение на небеса через любовь» (**2**).

З. Кулизаде приводит содержательный ряд представлений Низами о любви: «мир - это любовь, все-остальное игра», «любовь - душа мира», «огнепоклонники поклоняются огню из любви к солнцу», «Мухаммед с вознесения вернулся с казной подлинной любви». «Поэт пишет о всеобщей влюбленности, о любви, которая заключена и в людях, и в магните, и в янтаре и в минералах, всегда стремящихся друг к другу. Любовь - основа земного и небесного притяжения: ею все существует и приводится в движение, она связывает флору и фауну, а также и человека с ними. Природа полна любви к человеку. С духовно богатым, освобожденным от невежества человеком у нее своеобразная связь. Любовь - не игра, любви нужна не любая душа, а душа, исполнен-ная тоски (**11, с.126**).

Героика «*Искандарнаме»*, будет дополнена пластическим переходом Зу-ль-Карнайна («двурогого», четырежды упомянутого в восемнадцатой суре Корана) от роли завоевателя мира к образу философа, а затем и миссии пророка. Здесь читатель будет буквально натыкаться на мистические аллегории, он столкнется с великим учением мистики - пантеизмом, будет бесконечно размышлять над заключительным эпизодом первой части, описывающим таинственный поход Александра в страну тьмы к источнику жизни. Низами включает в предисловие главу о своей беседе с таинственным пророком Хызром, якобы посетившим его и уговорившим взяться за создание «Искандернаме».

«Хафт Пейкар» («Семь красавиц», 1197 г.) дословно можно перевести и как «семь портретов», и как «семь принцесс», поэма известна и под названием «Хафт гундбад» - «семь куполов», что отображает метафоричность названия. Западные исследователи возведут символику истории Бахрама Гура и семи красавиц к зороастрийской космологии, Бертельс доведет ее до мистической мысли Вавилона и Древнего Египта: «Вавилонские храмы (зикурат), как известно, строились на семи ступенях, причем стены также делались семи цветов, связанных с днями недели и планетами. Календари европейских народов тоже восходят к этим традициям (**5**). Крымский однажды заметит: число семь имеет всеобщее таинственное значение на Востоке (**10, с. 40**).

До каких же истоков человеческого познания доходила мысль Великого Гянджинца? По мнению Бертельса, до древних мифологических описаний, идущих «из недр египетской и вавилонской жреческой мудрости, сохраненной суфиями» (**13**). В этой связи совсем по другому звучат слова из введения к английскому переводу «Семь красавиц», сделанного Джули С. Мейсами из Оксфордского университета: «Низами не только создал мост между доисламским и исламским Ираном, но также между Ираном и всем древним миром. Он был основательно знаком с арабской и персидской литературой, с устными и письменными народными и местными традициями, с такими разнообразными областями знания, как математика, астрономия, астрология, алхимия, медицина, ботаника, толкование Корана, исламская теория и право, иранские мифы и легенды, история, этика, философия и эзотерическая мысль, музыка и изобразительное искусство (см. **29**). Получается, что Низами был носителем высокой элитарной культуры? Ответ традиционный: и - да, и – нет, и он косвенно свидетельствует о некой связи Поэта с братством ахиев – носителями неофициальной культуры, густо замешанной на тюркском шаманизме, а потому столь привлекательной для интеллектуальной среды средневекового Азербайджана, сохранившего материальные и духовные следы своего прошлого. Таково, по крайней мере, мнение Н. Мехти. «Яркие представители суфизма и поэты своими смелыми метафорами, образами, подражали стилю мышления Меджнуна. Всепоглощающая, разрушающая все устойчивые структуры любовь Меджнуна делала его воображение необузданным. Он мог с легкостью, доходящей подчас до безответственности, перейти из семантики одного знака в семантику совсем иного факта. Аналогичной была психика и тюркских шаманов» (**12, с.147 – 5***).

Можно ли из всего сказанного сделать вывод, что Низами в своем творчестве объединил высокую элитарную и низовую массовую культуру?

Этюд седьмой: Чужие, но не чуждые рефлексии. Мы должны признать, что мировая рефлексия в отношении личности Низами и его творчества пока еще носит поверхностно-скользящий характер, выбирая, на первый взгляд, очевидные решения. Связано это, на наш взгляд, с достаточно поздним обращением к наследию Низами и скудностью исторических источников, помноженной на изощренную «тайнопись» Поэта. На этом фоне привлекают внимание нетривиальностью интерпретации наследия Низами следующие работы (**11,13,27,29, 32**).

В содержательном плане, пытающемся вскрыть не только секреты творчества Низами, но и в широком контексте мистического характера мусульманской культурной традиции, обращает на себя внимание уже упомянутая нами работа Н. Мехти (**12**). Исходя из распространенного в мистическом творчестве принципа «батин-захир», автор пишет о трехступенчатом характере используемого им языка: естественный язык с четким словарным значением слов или выражений; язык поэзии, наполняющий слова метафорическими, метонимическими и прочими значениями; наконец, семантическая кодировка, вводящая в языковую стихию символику и философемы мистики. «Эти философемы вытекали либо из неоплатонизма, либо из других философских систем, либо из Корана, или же более древних религий (зороастризма, шаманизма, иудаизма, христианства). Некоторые же возникали даже из синтеза разных источников. К философемам суфизма относятся диалектика единого и множественного, ступени бытия, эманация, атрибуты Бога, формула единобожия, зикр (упоминание Бога), таваккул (упование на Бога), символы, связанные с Иисусом Христом, Иосифом, антитеза света и тьмы, чистота и т. п… Таким образом, тасаввуф создавал собственный эзотерический язык, понимание которого зависело от степени владения культурными языками» (**12, с.86**). Главное заключается в том, что созданная система – открыта и может «достраиваться» за счет привлечения новых символизмов (**6***).

В поэзии Низами отразились суфийские традиции, символы и образы: наряду с упомянутой уже розой это десятки других многосмысленных символов-образов.

Специальный сайт мистицизма (**26**) подробно анализирует творчество Низами, отмечая: «Символика его поэзии не совсем понятна, и поэтому он и мистик, и поэт. Он также суфий, и большая часть его «романтической» поэзии, хотя и вполне может быть понята на поверхностном уровне любовных стихов, имеет второстепенное значение, происходящее из «страстей души в ее продвижении к вечности». По сути, он достиг чрезвычайно продвинутой стадии мистицизма и вполне мог завершить духовный путь. Хашеми из Кермана назвал Низами «открывателем мистических форм, уникальной жемчужиной океана божественной милости».

При всем при этом мы не можем однозначно утверждать, что Низами был практикующим суфием или ахием. Мы можем лишь наблюдать удивительные параллели и пересечения его творчества с этими двумя мистическими практиками, между которыми явно наблюдаются исторические и мировоззренческие связи. Среди них: взаимоотношения Создателя и человека, разворачивающиеся в своеобразно понятом и интерпретируемом пантеистическом мире, тотально свидетельствующем о проявлении и отражении Аллаха в любой безжизненной или одушевлённой части великой Вселенной – *таджалли – проявления*, причиной которого является *Любовь*.

В суфийской литературе, по Е.Бертельсу, «…нередко происходило по законам поэтической метафоричности двойное переосмысление: сначала натуралистичные образы осмысливались как метафоры абстрактных суфийских понятий, но затем эти метафоры вновь могли восприниматься читателем уже как высокое поэтичное выражение отнюдь не мистических, а идеализированных, высокогуманных понятий возвышенной любви или дружбы, свободы человеческого духа и, наконец, обожествления совершенной личности» (**23**).

Итак, ахи и суфизм имели прочные связи, более того, суфизм как бы рос и развивался на платформе практического ахизма, существовавшего в очень далеки времена на древних землях Центральной Азии, Южного Кавказа и Турции. Пространственно-временная парадигма мистицизма в контексте взаимообогащения ахейства и суфизма достигает своего пика во времена Низами.

Вместо заключения. «Вместо» - поскольку наши заключения касается в основном нас самих, а не Великого Поэта. При подготовке этой статьи автор обсуждал ее идеи с замечательным азербайджанским писателем, литературоведом, переводчиком – Чингизом Гусейновым. Хотелось бы привести некоторые его мысли, имеющие чрезвычайно важно значение.

«Продолжается ли, точнее, есть ли какой стимул к познанию наследия Низами, как это делается с писателями его значимости - к примеру, Данте, Шекспиром, Сервантесом, Гёте, Достоевским, которые во всем мире, а не только на своих родинах – не антиквариат для выставок, а живое литературно-философское, даже социально-политическое явление, таящее в себе несметные этико-эстетические подсказки миру, человечеству, современности? Они постоянно, ибо такова природа гениальных творцов слова, поворачиваются к нам новыми гранями, озарениями, предвидениями, сокрытыми, может быть, в свои эпохи.

В нашем случае, для нас, сравнительно молодого этно-субъекта становящегося, формирующегося государства, Низами – это кладезь не просто мудрости, а «сокровищница тайн» человеческой природы, свод чувствований и мышления, психологии, поступков, дествований, где есть место и покаянию, не устаревающих правил сосуществования в многоуровневом и разнообразном мире. Этими сюжетами наполнены все его великие поэмы, составившие «Пятерицу», или «Хамсе». Нельзя, в частности, ограничиваться чуть ли не вековой давности переводами творений Низами как на русский, так и, прежде всего, на современный азербайджанский языки. Эти переводы были приспособлены к идеологическим, культурным, духовным, даже лингвистическим представлениям и запросам того времени: переводы должны, хотя бы раз в полвека,

обновляться, как это делается в мире с другими титанами. Творчество Низами должно ощущаться как постоянно текущая река, а не быть застывшим болотом. Надо культивировать, поощрять новые подходы к постижению такого редкостного - к нашей радости – явления».

Действительно, исследователям и переводчикам великого наследия Низами Гянджеви предстоит еще много сделать, чтобы собрать фрагменты Вселенной, созданной Гениальным мыслителем, а затем….

Литература и комментарии:

1*. П.Челковски отмечал: «Исследователи и биографы расходятся на тридцать семь лет относительно даты смерти Низами (575 г.х. / 1180 г. н.э. до 613 г.х. / 1217 г. н.э.), но поскольку есть уверенность, что он писал Хамсе, по крайней мере, до 1200 года нашей эры, более раннюю дату не следует принимать во внимание» - Chelkowski Piter. Mirror of the invisible world 1975, p.3. Очень много о разночтениях дат рождения и смерти Низами писал Е. Бертельс, приводя невероятные исторические свидетельства (см. приводимые ниже его публикации), значительно противоречащие друг другу.

1.Азербайджан в XII - начале XIII века - Опубликовано 03/26/2019 пользователем Вячеславом Румянцевым

2.Алиева-Кенгерли Гюльшан: Озарение - высшая форма познания. О Физули, душа скорбит… https://kaspiy.az/news.php?id=96514#.YU4AItIzaUk

3.Ахи - Советская историческая энциклопедия. 1961-1976 –

https://www.yandex.ru/search/?lr=10253&offline_search - Ахи (араб., букв. - брат мой). В начале 14 в. верхушка ахиев феодализировалась и ахии постепенно утратили прежние демократические тенденции. В начале 15 в. ахии слились с орденом бекташи. Традиции ахиев, принципы их организации сохранились надолго в жизни ремесленных цехов Турции (там же).

П. Челковски пишет: «Несомненно, во времена Низами существовала сильная скрытая подоплека мистицизма, и суфийская поэзия тогда достигла своего апогея, но его имя не фигурирует в биографиях шейхов или мистических лидеров. Однако вполне вероятно, что он был привлечен к движению ахи. Это было братство, действовавшее среди ремесленников и мастеров быстрорастущих городов и посвященное работы социального обеспечения. Его приверженцы не отвергали эту жизнь, а стремились ее улучшить.

Гильдия архитекторов, каменщиков и художников нуждалась в мистическом посвящении, а ее обучение и ученичество включали в себя мистическую концепцию единства через форму, цвет и число. Низами, чей интерес к архитектуре, архитектурному убранству и близость к ремесленникам очевидны в его стихах, вполне мог быть близок с его членами и находиться под их влиянием» (27, p.4).

4.Бертельс Е. Великий азербайджанский поэт Низами. Эпоха. Жизнь. Творчество. Изв-во АзФАН, Баку, 1940, 148 с.

5.Бертельс Е. Низами. Издательство ЦК ВЛКСМ. «Молодая гвардия». 1947, 76 с. - https://bookscafe.net/read/bertels_e-nizami-166596.html#p2

6.Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. Изд-во «Наука». Главная редакция восточной литературы. М., 1965. 528 с.

7.Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., Наука 1987, 218 с. Голосовкер – автор концепции воображения (наряду с разумом) как познавательной способности человека.

8.Древняя Гянджа - http://ancientcivs.ru/ganja

2*. В исламской традиции роза ассоциируется с Пророком Мухаммедом, что выражается множеством способов в религиозных текстах и художественном творчестве. Роза считалась царственным цветком и символом красоты. Символизм розы в персидской культуре уходит своими корнями в доисламскую эпоху, когда цветок розы ассоциировался с зороастрийским божеством Даэной, одним из женских язатов. Роза

стала особенно значимым символом в мистической традиции, начиная с XII в., пропитав персидскую религиозную мысль и литературную культуру. Руми утверждал, что аромат розы является намеком на тайну божественной действительности, которая лежит в основе всех вещей, и раскрывал феномен аромата розы, как символ «дыхания разума и здравомыслия». Следуя этой традиции, Низами раскрыл мистический символизм розы в состязании двух придворных врачей в поэме «Сокровищница тайн» - см.: https://islamdag.ru/islam-detyam/44690, http://handcent.ru/stati/12720-nizami-gyandzhevi.html, http://www.bolshoyvopros.ru/questions/2124092-kak-cvetok-roza-svjazan-s-imenem-proroka-muhammeda.html

9.Гордлевский В. А. Из жизни цехов в Турции. К истории ахи, Избр. соч., т. 1, М., 1960, 556 с.

10.Крымский А. Е. Низами и его современники. Изд-во «Елм». Баку, 1981. 488с.

11. Кулизаде З. А. Теоретические проблемы истории культуры Востока и низамиведение. Баку, Элм, 1987, 228 с. «Низам-ал-Мульк считал ассасинов-исмаилитов (батиниты, сторонники внутреннего аллегорического истолкования священных книг) наследственными прямыми продолжателями, генетическими приемниками Маздака и его приверженцев VI века» - Е. Крымский, с.25.

12.Мехти Ниязи. Средневековая мусульманская культура. Эстетика проявленного и философия сокрытого. Баку, Ганун, 1996, 137 с.

13.Низами. Пять поэм. Предисловие А. Бертельса - https://librebook.me/piat_poem/vol2/1

14. Низами Гянджеви. Сокровищница тайн. Филологический перевод с фарси и комментарии проф. Рустама Алиева. Изд-во «Элм», Баку, 1983, 260 с.

15.Низами Гянджеви - Posted by nimatullahi на 25 ноября, 2001.

16. Низами. Британская энциклопедия 1911г https://www.britannica.com/

17.Рахма Рахди. Низами Гянджеви - величайший эпический поэт-романтик - Nizami Ganjavi – The Greatest Epic Romantic Poet. By Rahma Rachdi - «Arabian gazette» January 22, 2014 https://arabiangazette.com/nizami-ganjavi-greatest-epic--romantic--poet/

18.Сарибаш Сулейман. Автореферат диссертация по педагогике 13.00.01 на тему: Социально-этическое течение Ахи и его влияние на общественно-моральное воспитание молодежи. Библиотека авторефератов и диссертаций по педагогике http://nauka-pedagogika.com/pedagogika-13-00-01/dissertaciya-sotsialno-eticheskoe-techenie-ahi-i-ego-vliyanie-na-obschestvenno-moralnoe-vospitanie-molodezhi#ixzz6rBBjsXV2

19.Спасский-Автономов Г. - https://comunicom.ru/pisateli-i-poety/291-nizami-gyandzhevi

20.Утимова А.А. Мусульманский менталитет - https://scienceforum.ru/2013/article/2013007494

21.Чайный домик вкратце от Ираджа Башири. авторское право, Башири 2000 – англ. язык - https://www.angelfire.com/rnb/bashiri/Teahouse/Figures.html#Nizami

22 Халва - https://ru.abcdef.wiki/wiki/Khalwa

23. Школа иранской текстологии: Бертельс Е.Э. https://vk.com/wall-123642573_375

24. Юсифли Халил. Ренессанс и Низами Гянджеви. Баку, «Елм ве техсил», 2016, 426 с.

3*. Правда, проф. Рустам Алиев в комментариях к переводу «Сокровищницы тайн» приводит иную версию: «Это сокровищница, находящаяся под престолом Аллаха, а ключ к ней – *язык* (выделено нами – А. Аб.) поэтов» (с.181).

4*. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я - медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви,- то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы.

Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится… А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор.13: 1-13).

5*. Н. Мехти так продолжает свою мысль: «Можно предположить, что превращение тюркского мира в значимый факт для мусульманства уже в эпоху Низами Гянджеви делала возможным восприятие образа Меджнуна как важнейшего культурного феномена. Однако своими смелыми, непредсказуемыми символическими операциями, сцеплением чего угодно с чем угодно, и реализующий тем самым принцип «все во всем», шаман воспитывал представление о динамике своего духа и мира духов. А Меджнун и суфийские мистики давали новые смыслы, значения культуре, которая в дальнейшем проигрывая, циркулируя их, в структурах разных своих этажей, занималась поиском нетривиальных сообщений. В литературе средневековья выделялся особый жанр, называемый шатхиййа. Статус жанровости как бы санкционировал права мистического поэта доходить до самых смелых мыслей с точки зрения Корана, Шариата, парадигм первичного Ислама. Многие стихи Насими очень напоминают именно шатхиййу» (с.63).

6*. «Так, например, хуруфизм часто опирался на четырехступенчатое моделирование - исходя из принципов абджада, числовых значений букв, вносил в набор суфийских знаков новые значения. А эти значения, в свою очередь, обуславливали особый семантический синтаксис, т.е. давали возможность сочетаниям знаков, немыслимых ни в обычной языковой практике, ни в поэзии, ни в других суфийских учениях» (12, с.87). В этой связи напомним, что Низами – один из предтеч хуруфизма.

25. Якупов С. Ф. Особенности исламской цивилизации: менталитет, политико-правовые и экономические институты. Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 35 (289). Философия. Социология. Культурология. Вып. 28. С. 95-100 -. http://www.lib.csu.ru/elbibl/vestn_arh.shtml

26. All about Heavens - https://allaboutheaven.org/concepts/spiritual-path/122

27. Chelkowski Piter. Mirror of the invisible world 1975 - https://archive.org/stream/MirroroftheInvisibleWorldTalesfromtheKhamsehofNizami/MirroroftheInvisibleWorldTalesfromtheKhamsehofNizami_djvu.txt

28. Rəsulzadə Məhəmməd Əmin. Azərbaycan şairi Nizami."Təknur" nəş. Bakı 2011, 520 səh.

29. The Poetry of Nizami Ganjavi: Knowledge, Love, and Rhetoric, edited by Kamran Talattof and Jerome W. Clinton. New York: Palgrave, 2000. 210 p.

30. Kanar Mehmet. The Interpretation of Nizami's Cultural Heritage in the Contemporary Period - https://www.peterlang.com/view/title/73066

31. Nizami. Britannica 1911 - https://www.britannica.com/

32. Shared past and cultural legacy in the transition from the prism of national literature criteria

Edited By Rahilya Geybullayeva and Christine van Ruymbeke Berlin, Peter Lang 2020.

Али Сейидабас оглу Абасов

Сокровищница тайн: Низами Гянджеви или этюды порожденные незнанием

Резюме

В статье исследуется проблема мистицизма в произведениях Низами Гянджеви. Выявляются истоки, природа и характер развития творчества великого поэта. Определены ценности, принципы этики и эстетики, используемые в «Хамсе». Проводится подробный анализ первого крупного произведения Низами – «Сокровищница тайн», привлекающего внимание исследователей Востока и Запада.

Сегодня творчество Низами Гянджеви продолжает жить в менталитете и чувственном сознании культур и народов всего мира, ищущих опору в духовном наследии прошлого.

Əli Seyidabas oğlu Abasov
Fəlsəfə elməri doktoru, professor

Sirlər xəzinəsi: Nizami Gəncəvi yaxud cəhalətin yaratdığı etüdlər

Xülasə

Məqalədə Nizami Gəncəvinin yaradıcılığında mistisizm problemi araşdırılır. Böyük şairin yaradıcılığının qaynaqları, mahiyyəti və xüsusiyyəti üzə çıxarılır. “Xəmsə”də istifadə olunan dəyərlər, etika və estetika prinsipləri müəyyən edilmişdir. Şərq və Qərb tədqiqatçılarının diqqətini cəlb edən Nizaminin ilk böyük əsəri - “Sirlər xəzinəsi”nin ətraflı təhlili aparılır.

Nizami Gəncəvi yaradıcılığı bu gün də bütün dünya mədəniyyətlərinin və xalqlarının mentalitetində, şüurunda yaşamağa, keçmişin mənəvi irsinə dəstək axtarmağa davam edir.

Ali Abasov
Doctor of philosophical sciences, professor

The Treasury of Mysteries: Nizami Ganjavi or Etudes Produced by Ignorance

Summary

The article explores the problem of mysticism in the works of Nizami Ganjavi. The origins, nature and character of the development of the great poet's work are revealed. The values, principles of ethics and aesthetics used in "Khamsa" are defined. A detailed analysis of Nizami's first major work, "The Treasury of Mysteries", which attracts the attention of researchers from the East and the West, is conducted.

Today Nizami Ganjavi's creativity continues to live in the mentality and sensual consciousness of cultures and peoples around the world who seek support in the spiritual legacy of the past.

Adil Əsədov
fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Nizaminin Xəmsəsi ətrafında fəlsəfi improvizasiyalar: "İsgəndərnamə"

Müqəddimə

Nizami İntibah şairi idi, ona görə İntibah şairi idi ki, diqqətini tarixin orta əsr qatından irəliyə yönəltmişdi, diqqət mərkəzində daha çox tarixin islamaqədərki qatları və xristianlığaqədərki qatları dururdu: islamaqədərki tarix - Nuşirəvan şah, Xosrov şah, Bəhram şah və xristianlığaqədərki tarix - Makedoniyalı İsgəndər.

Nizami həm də bəşəriyyət tarixində daim təkrarlanan sivilizasiya-mədəniyyət zəncirinin bir həlqəsi idi.

İlk oncə həmin bu sivilizasiya-mədəniyyət zəncirinin özəlliklərinə diqqət yetirək.

Russo bir zaman sivilizasiyadan kənarda qalmış xalqların sivilizasiyalı xalqlara nisbətən daha xoşbəxt və gözəl olduğunu söyləmişdi. Sivilizasiyadan uzaq düşən xalqların idealları o qədər inkişaf etməsə də gerçəkləşmişdi. Sivilizasiyalı xalqların inkişaf etmiş idealları ilə bu ideallardan kənar düşmüş reallıqları arasındakı uçurum dərindir. Bir çox xalqlar öz yaratdıqları və inkişaf etdirdikləri sivilizasiyanın izafiliyindən əziyyət çəkmişlər və əziyyət çəkməkdə davam edirlər.

İzafi sivilizasiya ədalətsizliyin mənbəyi olduğundan cəmiyyəti eybəcərləşdirir. Sivilizasiyalı xalqları bu eybəcərlikdən çox zaman sivilizasiyadan kənarda qalan xalqlar xilas etmışlər: Eramızdan öncə II əsrdə sivilizasiyalı qədim Yunanıstan özünün sivilizasiya səviyyəsinə hələ yetişməmiş Roma tərəfindən, V əsrdə artıq çoxdan sivilizasiyalaşmış Roma köçəri german və hun tayfaları tərəfindən VII əsrdə artıq elm və sənətdə böyük uğurlara nail olmuş Sasani İranı köçəri ərəblər tərəfindən sivilizasiyalı ədalətsizlik eybəcərliyindən xilas edilmişlər.

Oxşar fıkirlər XIX əsr rus mədəniyyətinə də aid edilə bilər.

XIX əsrin ikinci yarısından başlayaraq rus incəsənəti və bütün sivilizasiyası nə qədər çox inkişaf etmişdisə, rus gerçəkliyi bir o qədər də çox ədalətsizliklərə düçar olaraq eybəcərləşmişdi. Rusiya imperatorunda ədaətsizliyə qarşı hökmdar qətiyyətliliyinin tükənməsi ilə bağlı olaraq rus sivilizasiyasının tərəqqisi rus gerçəkliyinin ümumi inkişaf təmayülündən ayrılmış və müstəqil təkamül yoluna qədəm qoymuşdu. Rusiya həqiqi dəyərə malik olan nəhəng sivilizasiya yaratmışdı. Əgər bu sivilizasiyanın başlıca məzmununu rus ruhunun ideal təsvirindən ibarət olan klassik rus ədəbiyyatı – Puşkin, Dostoyevski, Tolstoy sənəti təşkil edirdisə, onun özəyini rus gerçəkliyinin nəzəri özünüdərkindən ibarət olan fəlsəfə - Solovyov, Bulqakov, Berdyayev təşkil edirdi. Rus incəsənətinin doğurduğu ideallarin gerçəkləşdirilməsi yolunda rus fəlsəfəsinin yaratdığı ideyalar rus hakimiyyəti tərəfindən həyata keçirilməli və bununla da rus özünüdərki rus özünütəsdiqi ilə tamamlanmalı idi. Lakin rus hakimiyyətində bu ideallan gerçəkləşdirmək və Rusiyanın ozünütəsdiqinə nail olmaq qüdrəti artıq yox idi. Rusiya imperiyası ideallarla reallıqlar arasındakı ziddiyyətləri həll etmək iqtidarını özündə tapa bılmədiyi üçün bu ziddiyyətlər son nəticədə onun özünü məhv etdi. Həqiqi sivilizasiyadan kifayət qədər uzaq olan bolşeviklər sivilizasiyalı Rusiya ilə - Dostoyevski-Tolstoy-Berdyayev Rusiyası ilə ədalətsizlik və istismar içərisində boğulan Rusiyanı birləşdirdilər.

Kontekst

XIII əsrdə isə dünya sivilizasiyaşının mərkəzinə çevrilmiş İslam dünyasını sivilizasiyalı ədalətsizlik eybəcərliyindən köçəri monqollar xilas etmişdilər. Monqol işğalları ərəfəsində Nizami vurğulayırdı ki,

Qüvvət elmdədir, başqa cür heç kəs
Heç kəsə üstünlük eləyə bilməz.

Monqollar Nizaminin bu mülahizəsini öz cahangirlik qüdrəti ilə təkzib etdilər.

Nizami "İsgəndərnamə"sinin İsgəndəri, əslində Makedoniyalı İsgəndərin obrazı olmaqdan daha çox, Çingiz xanın surəti idi. Nizami İsgəndərinin əməlləri Makedoniyalı İsgəndərin əməllərindən daha çox, Çingiz xanın əməllərini xatırladır. Nizamidə biz İsgəndərin rusları və Çini fəth etdiyini görürük. Bizim eradan əvvəl IV əsrdə Rusiyamı vardı? Qədim yunanlar ruslarımı tanıyırdılar?

Əgər Nizami özünün erkən əsərlərində həqiqətə düşmən olan lakin sivili- zasiyanın dayağı olan Sasani hökmdarlarını - Nuşirəvanı, Xosrovu, Bəhram Guru və sivilizasiyaya meylli hökmdarın işinə yarayaraq sivilizasiyalı hökmdardan faydalanan Sasani təbəəsini, məsələn Şapuru tərənnüm edirdisə, "*İsgəndərnamə*"də artıq daha az sivilizasiyalı, lakin həqiqətə daha çox bağlı olan, İranı ədalətsiz sivilizasiya girdabından xilas edən qeyri-Sasani hökmdarının obrazı yaradılır.

Nizami "İsgəndərnamə"dən əvvəlki əsərlərinin müəllifi olmaqla vahid düşüncə axınının - Rudəki-Firdovsi-Ömər Xəyyam-Xaqani-***Nizami***-Sədi-Hafiz-Cami zənciri üzrə təkamül edən təfəkkür ənənələrinin tərkib hissəsi idi. Bu ənənələrin öz tarixi təyinatı, öz idealı vardı. Əgər Sasani imperiyasının dirçəldilməsinə yönələn meyl bu ənənələrin tarixi təyinatını müəyyənləşdirirdisə ədalətli şah obrazı onların həyat idealını ifadə edirdi. Əgər Xaqaninin "*Mədain xərabələri*"ndə Sasani sivilizasiyasına tarixi həsrət bədiiləşdirilmişdisə, Nizaminin "Sirlər xəzinəsi"ndə, "Xosrov və Şirin"ində, "Yeddi gözəl"ində bu ənənələr üçün son dərəcə səciyyəvi olan "ədalətli şah" obrazı yaradılmışdı. Kim idi bu ədalətli şah? Kim idi Xosrov? Kim idi Bəhram Gur? Kimlərdən ibarət idi bu "ədalətli şah"ların təbəələri? Kim idi Şapur? Xosrovu, hökmdarlıq kimi məsuliyyətli bir işi, xalqın əmin-amanlığının və firəvanlığının təminatı işini bir kənara ataraq eyş-işrətə uymuş hökmdarı səmimi olaraq necə vəsf etmək olar? Elçibəy öz prezidentliyi dövründə Gəncədə hansısa bir "sevgili"sinin adını çəkdiyi üçün bütün millətin gülüş hədəfinə çevrilməmişdimi? Məhəbbət düşkünü Xosrovu, eyş-işrət düşkünü Bəhram Guru necə ideallaşdırmaq olar? Dövlətin siyasi problemlərinin həlli ilə deyil, digər problemlərlə qayğılanan hökmdar siyasi oyuncağa çevrilir. Bu "ədalətli şah"a əlbəttə ki, Şapur kimi təbəə lazım idi. Şapur əsl sivilizasiya adamı idi - kamil sənətkar idi, zərif düşüncə sahibi idi, üstəlik, öz sənətkarlığından və dərrakəliliyindən lazımınca faydalana bilirdi. Şapur hökmdarın ən gizli ehtiyaclarını öyrənmişdi, sənətinin və dərrakəliliyinin gücü ilə hökmdar ehtiyaclaclarının ödənilməsinə can yandırırdı ki, əvəzində hökmdarın qüdrətindən lazımınca faydalana bilsin. Şapura məhz Xosrov kimi "ədalətli şah" lazım idi ki, onun bu aradüzəltmə işini lazımınca qiymətləndirə bilsin və əvəzini "ədalət"lə versin. Şapur, bu hiyləgər təbəə öz nökər məharəti və dərrakəliyi ilə haqsızlığa göz yuman və haqqa düşmən kəsilən, lakin həzz almağa tələsən hökmdar üzərində son dərəcə ustalıqla hökm edə bilirdi. Bu, ədalətin yalnız determinist anlaşılması əsasında öz işini quran hedonist ruhlu - və deməli, həm də rəiyyət ruhlu hökmdarın sayəsində mümkün ola bilərdi və mümkün oldu. *Ədalətin determinist anlaşılması, yəni* "*hər kəs yaxşılıqlarının əvəzində və ölçüsündə mükafatlandırılmalı, pisliklərinin ölçüsünda və əvəzində isə cəzalandırılmalıdır*" *prinsipi* üzərində qurulur və rəiyyət ruhunu ifadə edir.

Monqol işğallan ərəfəsində xilafət də Sasani dövrü qədər sivilizasiyalaşmışdı və ədalətsizləşmişdi.

Dünyada bir adam yoxdur ki, bu gün
Zövrqə, əyləncəyə uzaq görünsün

- deyən Nizami sivilizasiyalaşmış dövrünün hedonist ruhuna son dərəcə gözəl xarakteristika verirdi. Monqollar XIII əsr İslam Dünyasının sivilizasiyasını məhv etsələr də, ədalət hissini və səadətini bu dünyaya bir daha qaytardılar.

Adil Əsədov
Fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Nizaminin Xəmsəsi ətrafında fəlsəfi improvizasiyalar: "İsgəndərnamə"

Xülasə

Müəllif mıqalədə Nizamini İntibah şairi olaraq təqdim edir. Müəllif belə bir məntiqdən çıxış edir ki, Nizami ona görə İntibah şairi idi ki, diqqətini tarixin orta əsr qatından irəliyə yönəltmişdi, diqqət mərkəzində daha çox tarixin islamaqədərki qatları və xristianlığaqədərki qatları dururdu.

Məqalədə Nizami həm də bəşəriyyət tarixində daim təkrarlanan sivilizasiya-mədəniyyət zəncirinin bir həlqəsi olaraq araşdırır.

Адиль Асадов,
Доктор философских наук, профессор

Философские импровизации вокруг *Хамсы* Низами: "Искендернаме"

Резюме

Автор анализирует Низами как поэта эпохи Возрождения. Автор следует логике, что Низами потому был поэтом эпохи Возрождения, что развернул свое внимание от Средневековой истории в современность: в центре внимания находились приверженики доисламской и дохристианской истории.

Автор рассматривает Низами как звено в цепи «культура-государство-цивилизация», которая постоянно повторяется в истории человечества.

Adil Asadov,
Doctor of philosophical sciences, professor

Philosophical improvisations around Khamsa by Nizami: "Iskandarnamah"

Abstract

Author analyzes Nizami as a poet of the Renaissance. The author follows the logic that Nizami was a poet of the Renaissance due to the fact that he turned his attention from Medieval history to modernity; the adherents of pre-Islamic and pre-Christian history were in the spotlight.

The author considers Nizami as a link in the "culture-state-civilization" chain, which is constantly repeated in the history of mankind.

Аббасова Кызылгюль Ясин кызы
доктор философских наук, профессор

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ НИЗАМИ, ВОПЛОЩЕННЫЙ В ЖЕНСКИХ ОБРАЗАХ

Введение. Творчество Низами является богатым источником эстетического вдохновения для многих поколений людей. Можно говорить не только о высоких нравственных идеалах поэта, но и его эстетических представлениях, связанных с понятиями красоты и ее противоположности – безобразия. Не случайно на сегодняшний день создано множество музыкальных произведений на основе творческих идей и художественных образов, созданных гением поэта. Его эстетические идеалы заключается в гармонии звуков, в созвучности строф, мощности и эпичности изображаемых героев, привлекающих читателя красотой своего характера и обаяния.

Имеются многочисленные подражания на многих языках народов Востока, представленные творчеством поэтов и писателей самых разнообразных направлений. Кроме того, созданы картины, скульптуры, различные моментальные архитектурные произведения, свидетельствующие о силе эстетического воздействия великого наследия поэта, и по сей день являющегося основой формирования как общей, так и художественной культуры многих народов Востока и всего мира.

Цель исследования. Нас заинтересовал эстетический идеал Низами, выраженный в образах героинь его произведений. Разумеется, прежде всего, следует говорить о его «Пятерице», то есть «Хамсе», поскольку именно здесь мы наблюдаем множество женских образов, очаровательных, мужественных, проживающих трагическую, и в то же время созидательную жизнь, с преодолением многих препятствий, которые при этом всё же сохраняют свой прекрасный облик, оставаясь предметом восхищения главного героя, его любви и поклонения.

Эпоха и эстетический идеал. Идеалом женской красоты для Низами были представления о женщинах его эпохи, их внешности, их духовного содержания, эстетическая наполненность художественного содержания произведений поэта было связано идеалом женской красоты, с представлениями о внешности женщин, о поведении и красоте поступков, характере взаимоотношений между полами, в семье и повседневной жизни. Главное богатство для Низами состояло в языке, в его богатстве и совершенстве, возможности выразить мировую гармонию, прелесть человеческих взаимоотношений, красоту человеческой любви. Именно поэтому многоцветье его стихов привлекает до сих пор внимание читателя и вызывает его восхищение. Благодаря великолепному художественному стилю и богатому, изысканному языку поэт получает возможность выразить всё эстетическое совершенство и гармонию окружающей его жизни. В разных сюжетных основах его произведений мы видим не только логичность изложения, тесную взаимосвязь отдельных отрывков и структурных частей, но и совершенство в изложении человеческого характера, гармонию в соотношении фактов и событий, в совокупности дающих великолепную картину человеческой жизни, в чём и выражается их эстетическая красота.

Читатель его стихов получает блестящую возможность насладиться плавностью текучестью слога, поскольку персидский язык по своему благозвучию имеет достаточно широкую и богатую основу для формулирования художественной мысли, для доведения её до читателя, для формирования у него чувства восхищения и эстетического наслаждения.

Эстетическое наслаждение – это первое, что можно сказать в плане эстетического идеала Великого Низами.

Условия, в которых жил и творил великий мастер слова, обусловлены в первую очередь влиянием исламской религии и образа жизни, сформированного под его

влиянием. Ещё в VII-VIII века нашей эры искусство Корана развивалось в рамках каллиграфии, мозаики, стекла и архитектуры. Благодаря именно исламу каллиграфия стала наиболее почитаемой формой искусства и визуальным выражением духовности. Изготовление книг стало очень важным направлением в развитии исламской культуры. Возникающие в процессе распространения ислама произведения искусства и литературы по другим странам региона и мира сформировались различные региональные центры со своей уникальной художественной культурой, связанной с исламом.

Известно, что в Коране запрещается изображение людей, и потому всё внимание в художественном творчестве было направлено на орнаменты, украшение зданий, предметов быта, различных художественных произведений. Известно, что мечети с куполами пышно украшали различной мозаикой, орнаментом с изображением цветов, растений или птиц. Возможно, именно это направленность искусства в исламе и повлияла на понимание женской красоты в поэзии через сравнение женских черт с растениями, цветами, птицами, различными предметами, используемыми в быту, охоте и проч. В искусстве и ремеслах использовались различные геометрические мотивы, например при изготовлении керамических и текстильных изделий, особенно ковров. Очень популярны были цитаты из Корана, которые выполнялись различными орнаментальными шрифтами. В целом каллиграфия широко применялась для нанесения священных надписей в мечетях и для декоративных элементов. Изготавливались изящные керамические и стеклянные изделия, фаянс, применяли глазурь, эмаль и т.д. [1, с.72-73].

Гянджа была экономически и социально развитым городом с пышными садами, где слышались трели птиц, цветы источали аромат, было много изящных в архитектурном отношении зданий с башнями и колоннами, работали ремесленники, торговцы привозили товары со всего мира, жили разные народы, говорящие на многих наречиях, работали представители многих ремёсел и профессий, в том числе ювелиры, переводчики, писцы, и так далее [2]. Такая среда благотворно действовала на поэта, его эмоциональный мир, благодаря чему его язык, украшения в тексте достигали наивысшего совершенства, что и отразилось в эстетическом идеале автора. Нравственный мир поэта, благодаря широте мировоззрения и богатству жизненного опыта, общения как с сильными мира сего, так и с простыми людьми, а также многочисленными путешественниками, купцами, послами и т.д., был сосредоточен на высших моральных ценностях, главной из которой было совершенство человека, его нравственного содержания, что обязательно выражалось в одухотворенности натуры и внешней красоте.

Героини поэм, как носительницы эстетического идеала. Содержание эстетического идеала Низами – представление и совершенстве, которое, разумеется, пропускалось через призму мировоззренческих позиций автора, отражавших его эпоху. Были свои нормы и критерии эстетического идеала, о которых мы выше вкратце упомянули. Именно через идеал можно выразить нравственность, поскольку хорошее всегда совершенно и нравственно. С точки зрения исторического развития художественного идеала, как считал Г.В.Ф. Гегель, можно выделить три этапа: классический, символический и романтический [3]. В классической художественной форме совпадает идея и реальность, идея имеет общее содержание, которое проявляется лишь в определенных формах. Период Низами как раз и можно назвать классическим, поскольку здесь представления о прекрасном и совершенном человеке воспринимались через условия жизни, духовные взаимоотношения между социальными группами, между человеком и природой, между человеком и высшим разумом или Богом.

В творчестве Низами представлены такие конкретно-чувственные образы, которые являются вместе с тем являются обобщением элементов идеального образа, собирательным отображением жизненных ситуаций. К примеру, в поэме «Хосров и Ширин» события разворачиваются в период царствования Ормуза, отца Хосрова. Мир поэта связан, как видно по повествованиям, с религиозным поклонением Богу, пророку Мухаммеду, оказанием почёта и уважения сильным личностям через восхваление

правящих шахов, и лишь потом здесь начинается повествование в очень интересной естественной форме, через рассказы, организованные на музыкальных меджлисах, через песни исполнителей-сказителей, раскрывается полная страданий любовная история возлюбленных, показываются те препятствия, через которые они проходят во имя любви. Для того, чтобы ясно вести основную линию повествования, поэт обращается к подробному изображению всех перипетий, который случаются с нашими героями. Именно так он стремится выявить их внутренний нравственный стержень и показать истинное содержание их нравственных ценностей. Тем самым определяется и содержание эстетического идеала.

Вот как описывает Низами красоту Ширин. Это цветастый, поэтический язык, богатый сравнениями, показывающий многие достоинства этой несравненной девушки. Конечно, здесь повествование, хотя и связано с историческими личностями, должно возбуждать воображение читателей, показать им, насколько много достоинств у этой героини, благодаря которым она сможет выдержать все препятствия, чтобы соединиться со своим возлюбленным и при этом сохранить их. Изображение женской красоты непосредственно связано с эстетическим идеалом. Черты, которые он ищет у своей героини (в данном случае речь идёт о Ширин), связаны с совершенством её как внутренней, так и духовной красоты.

В частности он подчёркивает, что это девушка с глазами, подобными живой воде, благодаря этим глазам она покоряет ночь и светочи, подобно Луне, она стройна и высока, как серебристое дерево хурмы, а её волосы являются двумя цепями, открывающими, взрывающими эту хурму. Её губы словно испиты сладостью, а хурма словно забрала у неё сладость для своего плода, зубы сверкают ярче перламутра, губы – словно точёные драгоценные камни, пара чёрных кос, как скрученный аркан, завитки её волос каждый миг покоряют душу, один из завитков падает на лицо, а тёплое дыхание её волос согревает человека, как очаровательный цветок нарцисса [4, с.63].

Глаза её завораживают человека, и потому здесь не срабатывает даже дурной глаз. Волшебство её очарования покоряет каждое сердце, её губы и солены, и сладки одновременно, нос, как серебряный меч, будто делит лицо на две части, как две половинки яблока, а луноподобное лицо разрывает накинутое покрывало своей красотой и вырывается наружу, и на её лице нет пятен, подобно Луне. Вокруг свечи есть много мотыльков, которые не боятся сгореть в огне, она подобна этой свече [4, с.64-65].

Её подбородок подобен яблоку, звёздам не сравняться с ней, перед ней меркнет и Луна и Солнце. Груди её подобны паре осенних гранатов, щеки подобны лепесткам роз, перед ней сникает джейран, проливая слёзы от увиденной красоты. В глазах, подобных глазам газели, тонут все, они подобны зайцам, хотя сами под стать льву. Глаза, являясь родником души, сражают храбрых мужей, которые, однако, легко справляются со львами.

Этими эпитетами и другими художественными украшениями поэт стремиться показать свое представление о совершенной женской красоте, которая, несомненно, сочетается со многими другими достоинствами – это порядочность, храбрость, доброта и милосердие. Во время долгих приключений, связанных с поиском душевного равновесия и утешения друг в друге проявляется настоящий характер Ширин, которая не теряет в любых обстоятельствах свой человеческий облик: это широкая душа, душевная щедрость, преданность своему любимому человеку, своей земле и народу. Поэтому это произведение не стоит воспринимать как красивую сказку. Здесь показан образ жизни правящей элиты, которые не лишены простых человеческих страстей и недостатков, которые они стараются преодолеть во имя высшей цели – достижения счастья с сохранением человеческого достоинства.

В другой поэме, «Лейли и Меджнун», мы также встречаемся с увлекательной, и одновременно трагической судьбой двух молодых возлюбленных, которые в самые суровые дни своей короткой жизни не потеряли человеческий облик, сохранив

преданность друг другу, нравственным ценностям, подтверждающих высокое звание человека. Любовь настигла их в самом молодом, цветущем возрасте:

Любовь, души опустошая дом, Обрушилась на них двойным клинком. Сердца похитив, унесла покой,

Наполнив грудь смутительной тоской. Сначала шепотком, а после вслух Преследовать влюбленных начал слух [5].

Подобное отношение к влюбленным было понятно: существовали общинные отношения, племенные традиции, нарушать которые означало большой грех, и даже преступление. Как всегда, Низами находит достойные слова для описания внешней и духовной красоты своей героини:

С подругами встречая новый день, Лейли вошла под лиственную сень. Тюльпан ей кубок преподносит в дар. Нарцисс медвяных дарит рос нектар, Фиалки у нее берут урок,

Как завивать искусней лепесток.

Тень с кипарисом пери хочет слить. Жасмины белизною удивить,

И, в благодарность, шелестящий сад Ей, как хардж, вручает аромат [5].

Описание портрета героини, ее духовных и социальных черт идет на уровне эстетического восприятия, поскольку автор практически одинаково сочувственно, можно сказать, объективно, относится к своим художественным образам. Главное для него – это показ реальной действительности во всем ее разнообразии, поскольку только так он может удовлетворить свое эстетическое кредо: показ совершенства во взаимоотношениях мужчины и женщины, основанное на искренних чувствах, подтверждаемых действиями.

Причем женщины у Низами – это активные творцы своей судьбы. Они не остаются в стороне от реальных событий своего времени, владеют оружием, перемещаются на большие пространства, овладевают ремеслами и науками, приобщаются к художественному творчеству, в целом, живут в единстве со своими природными задатками и социальным окружением. Ислам, шариат, в условиях которого развиваются события, отражается на характере взаимоотношений главных героев, к примеру, есть необходимость считаться с правилами добрачного поведения. Вместе с тем есть и правила выбора невесты или жениха. Обеспеченный жених, не получивший вовремя признания со стороны родственников невесты, теряет часть разума, что и стало поводом для того, чтобы его отвергли. Трагическая, и в то же время поразительно красивая история любви, и в целом человеческих отношений, показывает, как человеческая воля способна вести его к совершенству, и вместе с этим - к счастью [5].

Краткий обзор человеческих характеристик совершенства продолжим поэмой «Семь красавиц». Сказочность присуща всем поэмам Низами, который, без сомнения, пользовался богатыми фольклорными и историческими материалами, как опытный исследователь творческий человек. Вместе с тем суметь в едином стиле, духе показать процесс развития сюжета, идеи, как перерождается человек под влиянием обстоятельств, как он идет к совершенствованию своих взаимоотношений не только личных, но и общественных – это может только великий творец слова. Низами в этой поэме показал, как с помощью женской мудрости может возвеличиться человек, и в то же время, чрезмерно увлекшись своими чувствами и бытом, забыть о великих делах, о правлении обществом. Путь исправления также показан здесь. Это и есть путь продвижения к совершенному человеку, содержащему в соей сути эстетические представления о гармонии с собой и миром.

Шах Бахрам, по предсказаниям звездочетов, женился на семи прекрасных девушках из разных стран мира, которые помогли ему обрести душевное равновесие и мудрость по жизни. Построенные для них дворцы отражали их натуру и особенности этнической принадлежности. Посещение каждого дворца вело его по пути совершенства. Справедливое правление Бахрама не мешало ему заниматься охотой, развлечениями. Встреча его на охоте с Фитной – рабыней, показывает качества женщин того времени. Храбрая и дерзкая на язык Фитна чуть не потеряла голову, когда на охоте сказала шаху,

что не в меткости состоит шахское преимущество. Человеку, который должен был ей снести голову, она сказала, что шах принял решение сгоряча:

Див толкнул меня на шалость — дерзок и упрям, Сгоряча, забыв про жалость, приказал Бахрам Верную убить подругу... Ты же два-три дня Подожди еще! Сегодня не казни меня [6].

Шесть лет жила Фитна в башне полководца, сжалившегося над ней и поселившего у себя. Она ухаживала за теленком, носила к себе его в башню, и даже уже шестилетнего быка. Полководец как-то пригласил шаха к себе после охоты, который заинтересовался башней, куда вели 60 ступеней. Полководец сказал, что есть девушка, которая спокойно восходит по ним:

А вот есть красавица — обликом луна,

Словно горностай султана, словно шелк, нежна: Но она быка, который двух быков грузнее,

Каждый день на башню вносит на девичьей шее, Шестьдесят ступеней может с ношею пройти

И ни разу не присядет дух перевести [6].

Это поразило шаха. Фитна, смело выйдя к шаху, напомнила ему его слова о необходимости выучки на охоте, которые он повторил теперь ей. Шах понял свою ошибку. Все женские образы у Низами полны как очарования, так и мудрости. Знания, получаемые шахом Бахрамом от каждой из жен, полны многозначности и житейских истин. Вот описание одной из героинь сказок, которые рассказывались Бахраму:

Словно сон нарцисса, томна темь ее очей, Аромат цветка несрина — раб ее кудрей.

А вздохнет — и кипарисом всколыхнется стан; Лик прекрасный разгорится, как заря румян.

Не улыбкой сладкой только и красой она, — Нет, — она в любой науке столь была сильна, Столь искушена, что в мире книги ни одной Не осталось, не прочтенной девой молодой [6].

Поучения, наставления, которые получал шах от своих жен, послужили ему доброй службой в правлении страной, хотя и были времена, когда он успокоился, стал доверять даже врагам. Широта обзора событий, стран, географических, демографических и в целом социальных особенностей, которые присутствуют в произведениях Низами, создают особый фон для выражения эстетического кредо автора, его стремления к порядку и гармонии в мире и в человеческой душе. Как видно, эту гармонию во взаимоотношениях между полами можно проследить именно через равное выражение роли как женского, так и мужского фактора.

Выводы. Низами, как великий мыслитель, обладавший энциклопедическими сведениями о мире, о духовной культуре, о характере взаимоотношений в обществе, хорошо понимал необходимость взаимодополняемости мужского и женского начала в жизни. Именно о гармонии этих начал и идет речь в его произведениях, что в конечном счете показывает характер его эстетического идеала в лице женских героинь разобранных выше произведений.

Использованная литература

1. Искусство. Под ред. Э. Грэма-Диксона. Пер. с англ. М.: Зао БММ, 2009. – 620 с.
2. Afaqnamə. Tərtibçi T.Müslümova. Bakı: MBM nəşriyyatı, 2009. – 318 s.
3. Деревянко К. В. Взаимосвязь гегелевской эстетики и философии религии // Філософські дослідження. — 2010 (11). — С. 127— 133.
4. Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. Şeir. R. Rzanın tərcüməsi. Giriş söz H. Araslınındır. Şərhlərin müəllifi M.Sultanovdur. Elmi redaktor H. Məmmədzadə. Bakı: Yazıçı, 1982 . - 401 s.
5. Низами Гянджеви. // https://librebook.me/leili_i_medjnun_1/vol1/15

6. Низами Гянджеви. Семь красавиц. Перевод Р.Ивнева под редакцией проф. Е.Э. Бертельса. — Б.: Азернешр, 1947

Аббасова Кызылгюль
Доктор философских наук, профессор

Эстетический идеал Низами, воплощенный в женских образах
Резюме

Художественная литература основана на различных идеалах, сформированных на основе жизненных ситуаций, в том числе на эстетическом. В произведениях Низами представления о совершенном человеке воплощаются также и через серию созданных им женских образов. Все героини обладают совершенной внешностью, высокими человеческими достоинствами и качествами, которые помогают им в трудные моменты жизни. Следовательно, женские героини составляют важную часть поэтического кредо Низами. Эти образы в произведениях ведут других героев к правде жизни, к достойному поведению как в отношении родных и близких, так и в общественных делах.

Abbasova Qızılgül
Fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Nizaminin estetik idealının qadın obrazlarında təcəssümü
Xülasə

Bədii ədəbiyyat həyat situasiyaları, o cümlədən estetik situasiyalar əsasında formalaşan müxtəlif ideallara əsaslanır. Nizaminin yaradıcılığında kamil insan ideyası onun yaratdığı qadın obrazları silsiləsi vasitəsilə də təcəssüm olunur. Bütün qəhrəmanlar mükəmməl xarici görünüşə, yüksək insan ləyaqətinə və həyatın çətin anlarında onlara yardım ola biləcək keyfiyyətlərə malikdirlər. Deməli, qadın qəhrəmanlar Nizaminin poetik kredosunun mühüm hissəsini təşkil edir. Əsərlərdəki bu obrazlar digər qəhrəmanları da həyat həqiqətinə, həm qohumlara, dostlara münasibətdə, həm də ictimai işlərdə ləyaqətli davranışlara aparıb çıxarır.

Abbasova Kizilgul
Doctor of Philosophical Sciences, professor

Nizami's aesthetic ideal included in female images
Summary

Fiction is based on various ideals formed on the basis of life situations, including the aesthetic one. In the works of Nizami, the idea of a perfect man is also embodied through a series of female images created by him. All heroines have a perfect appearance, high human dignity and qualities that help them in difficult moments of life. Consequently, female heroines form an important part of Nizami's poetic credo. These images in the works lead other heroes to the truth of life, to dignified behavior both in relation to relatives and friends, and in public affairs.

Ниязи Муса оглу Мехти
доктор философских наук, профессор

Концентрическая символика Ислама и философская, эстетико-художественная интерпретация поэзии Низами Гянджеви

Введение. Концентрическая модель организуется на основе двоичного противопоставления «центральное – периферийное», причем дуализм здесь имеет асимметричный характер, т.е. в ценностном смысле центральное является высшим, по сравнению с периферийным.

Символы и синтаксис концентрической модели сыграли важнейшую роль во многих архаических культурах. На языке концентрической модели организовались архаические поселения. До нас дошли предметы декоративно-прикладного искусства древней культуры Азербайджана, в которых отображена структура водоворота. Корпус бронзовой афтафы (VII в.), найденной в Нахчыване, является ярким примером, иллюстрирующим эту структуру. В концентрической форме, в центре которой изображены символы солнца, сделаны бронзовые подносы V-VII вв., хранящиеся ныне в Государственном Эрмитаже в Санкт-Петербурге. Во всех этих предметах декоративно-прикладного искусства формы украшения вытекают из эйдетичности для архаического и древнего сознания центральной позиции и периферийного сферического окружения.

В архаической культуре Азербайджана преклонение перед очагом, священным деревом предполагало выделение центральной точки. В эпосе «Китаб-и Деде Коркут» события нередкого разворачиваются с процедуры возвышения шатра: «Хан мой! Сын Камгана Байандур, встал со своего места, велел построить на черной земле свой шатер с белым верхом. Велел поднять до небес пеструю палатку» [«Книга моего деда Коркута». М.-Л., 1962, с. 32.]. Возвышение шатра, палатки в данном случае как бы становится маркированным признаком центра, от которого, пульсируя, распространяется событие эпоса.

В архаических культурах концентрическая модель все еще имела локальный характер и отграничивалась периметром компактного социума. В эпоху монотеистических религий она превращается в глобально-универсальную модель, охватывающую культуру многочисленных этносов и пространственно больших географических регионов. Монотеистические религии на основе концентрической модели упорядочивали картину мира таким образом, что все существующее получало свой смысл, свою официально-положительную оценку, будучи включенным в центростремительное движение. Концентрическая упорядоченность становилась эстетической выразительностью монотеизма. Единый центр – Бог, божественное на профанической плоскости организовало стремящиеся к нему концентрические «круги», ценность и степень бытия которых зависели от расстояния до центра.

Языческой мифологии Греции также была не чужда круговая композиция, но в ней так и не оказалось четко фиксированного центра. Зевс не ощущался древним греком центром, вокруг которого были расположены другие олимпийские боги. Он воспринимался как один из двенадцати богов. Центр был пуст и «философы» вольны были водружать в этой умопостигаемой пустоте свои абстракции «Блага» или «Единого». А в иудаизме и христианстве число двенадцать предполагало круговую структуру с центром: Сыновья вокруг Иакова, апостолы вокруг Христа – библейские иллюстрации к сказанному [С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы, с. 71-72.].

Другой аспект круговой структуры монотеистической культуры, а именно, отношение между центром и периферией, имел свою более близкую аналогию в языческой Греции: в платоновской философии явления по степени близости к своим идеям были более или менее ценными и истинными. Это отношение получало свои четкие

смысловые очертания и пластическую выраженность в световой символике неоплатонизма и в средневековых христианских интерпретациях последнего.

Семантически иудаистская и христианская культуры четко уравновешивали себя вокруг божественного центра, а на уровне пространственной ориентации – вокруг Иерусалима, который переживался как земной знак божественного центра, а потому и как медиатор между сакральным и профанными сферами.

Ислам не сразу обнаружил для себя пространственную, точнее географически сконцентрированную систему. Его центр «внизу» еще связывался с персоной Мухаммеда, который для первых мусульман был медиатором, языком коего глаголил Бог. Однако у реального Мухаммеда должны были быть две проблемы: он не мог творить чудеса, тогда как не без помощи легенд библейские пророки, так или иначе, наделялись атрибутами чудотворцев. Образы этих пророков в восприятии иудеев и христиан были эталонами, мерилами, соотносясь с которые они должны были бы оценить персону Мухаммеда с тем, чтобы установить для себя: является ли он на самом деле пророком или нет. Другая проблема заключалась в том, что Мухаммеду все время надо было отмежевываться от образа арабских шаманов – поэтов, которые были дороги религиозному сознанию его народа. В такой ситуации, безусловно, Пророку арабов было ясно, что он слишком зыбкий центр-знак для формирования нового Центра - Единого Бога. Выход был найден просто. Не тратя времени на бесплодные поиски, Пророк выбрал в качестве земного выражения божественного центра – священный город Иерусалим. Образ этого города и до него был достаточно насыщен религиозно-эмоциональными смыслами, поэтому не было необходимости специально их придумывать. Однако такой центр для араба не мог быть достаточно близким, духовно признанным. С другой стороны, разногласия мусульман с иудеями, осознание отличия Ислама от других религий Писания, а также актуальность экспликации этого отличия, привели к тому, что в итоге именно Кааба была объявлена Мухаммедом священным центром Ислама [Земная подоплека данного события указана в кн. А.Массе. Ислам. М., 1977, с. 32. «Небесное» же оправдание дано в Коране (11, 136 и сл.с.)].

Образ центра, блуждающего соединено с личностью Мухаммеда и временно закрепленный за Иерусалимом, вернулся к той географической точке, которая по своему культурному, религиозно-эмоциональному и экономическому содержанию была для мусульманина-араба наиболее естественным центром его культуры [О значении Каабы в культуре доисламских арабов см.: Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах. М., 1984, с. 14, 24-25, 32. Здесь же дано сообщение о ритуализации концентрического движения (таваф) у язычников арабов (там же, с. 14, 20, 26 и след. с.).]. После смерти Мухаммеда легенда неразрывно связала родословную пророка и Каабы. Отныне центр на уровне персонологии и центр на уровне топологии стали взаимосвязаны.

Постепенно образовалась пространственно символическая выраженность исламской экспансии. Священный город Мекка был первым, наиболее близким и, значит, самым ценным «кругом» вокруг священной точки – Каабы. Далее шел «круг», на котором находилась Медина с могилой Мухаммеда, а еще дальше – Иерусалим.

Начиная с правления первых халифов, завоевания новых территорий умножали количество кругов в этой концентрической модели. Отныне мусульманский мир напоминал такое образование, которое развертывалось от одной точки на все четыре стороны. От Каабы и Мекки начинали пульсацию «расходящиеся круги», которые, расширяясь, охватывали новые страны и их культуры, в том числе, территории и культуры Ирана, Азербайджана.

Слово «Ислам» с его значением «покорность» закрепляло на языковом уровне обращенность к единому началу. Мусульманство имело и более действенные средства для того, чтобы расходящиеся от центра круги, уходя в бесконечную даль, не терялись безвозвратно в глубинах чужих культур. Подобным средством на уровне ритуала выступала Кибла, которая ориентировала направление в сторону Мекки и, значит, Каабы.

Ал-Бакуви для доказательства центральности Мекки и Каабы обращался к самому фантастическому поверью: «Что касается досточтимой Каабы – долгота как у Мекки, широта такая же – да умножит Аллах всевышний часть ее! Воистину она – священный дом Аллаха. И первое, что создал Аллах на земле – это место Каабы. Потом из-под нее он распростер землю, а она – центр земли» [Абд ар-Рашид ал-Бакуви. Китаб талхис ал-асар ва аджа иб алмалик ал-каххар, с. 29]. Эти слова ал-Бакуви являются тем более странными, что в других местах своей книги для объяснения характера разных народов и географических реалий он опирается на доводы почти что здравого смысла.

В целях наделения Каабы и Мекки маркированными признаками и подчеркивания их центрального местоположения, мусульманское религиозное сознание и культура обладали разными средствами психологического, эстетического, географического, ритуального и исторического порядка. «При созерцании... почитаемого (т.е. Каабы – Н.М.), – писал средневековый путешественник Ибн Джубайр, – рождается страх, при котором впадают в оцепенение души, омрачаются сердца и умы. И видны лишь смиренные взоры и потоки слез, и потупленные веки, и слышны лишь покорные просьбы, обращенные к Аллаху всемогущему и великому». А в описании эстетических особенностей Каабы Ибн Джубайр, опираясь на культ удивительного, прибегал к самым максимальным восхвалениям, хотя известно, что в действительности она имеет скромное эстетическое достоинство. Вот хвалебное описание этого путешественника дверей Каабы: «А благодатная дверь поднята над землей на 11 с половиной пядей, и она – из позолоченного серебра изумительной работы, прекрасной формы. Она привлекает взоры красотой и вызывает робость перед величием, которым Аллах облек свой Дом».

В заметках Ибн Джубайра и большая часть населения Мекки предстает генеалогически связанной с пророком, т.е. облагораживается и возвышается как Алиды, Хасаниды, Хусейниды и Джафариды».

Северный угол Каабы был назван иракским, западный – сирийским, южный – йеменским, а черный камень находился на восточной стороне и таким образом становилось отмеченным географически центральное положение Каабы. Ритуальная составляющая ее центрального положения определялась верой в то, что в ней имеется пространство, так называемое «ал-мултазам», где молитва будто бы бывает услышанной Богом напрямую [Ибн Джубайр. Путешествие. М., 1984, с. 42, 47-48.11)]. Таким образом, Кааба, воспринимаясь неким медиатором между верующими и Богом, переживалась и как символичный прообраз последнего. Все реалии Мекки и ее окружения (колодец «Зам-зам», горы Абу Кубайс, Хир и т.д.) воспринимались мощнейшими сакрализованными знаками, на которых покоился величайший исторический груз, связанный с деятельностью Мухаммеда.

Таваф, т.е. семикратный обход Каабы, ритуально усиливал восприятие центричности дома Аллаха. Кибла в Исламе являлась ритуальным синонимом тавафа, предназначенным для удаленных от центра мест. Символика киблы требовала, чтобы верующий при каждой молитве был обращен лицом в сторону Мекки и Каабы. Интересно, что при невозможности точно определить это направление, Шариат допускал совершение молитвы в непрерывном движении вокруг определенного центра, создавая, таким образом, условия для символического повторения тавафа. Шариат требовал, чтобы мусульманин перед молитвой полностью отключался от всего постороннего и предельно ощущал свое присутствие перед Богом. В результате этого психологического акта происходила ритуальная синонимизация божественно-духовного и географического центра.

Кибла была ориентиром и для фасадов надгробных памятников на могилах мусульман, погребенных во всех странах. В мечети она обозначалась михрабом, поэтому этот последний являлся важнейшим символом языка архитектуры и оформлялся надлежащим образом.

Психологические феномены религиозного сознания, ориентирующегося на киблу, или представляющего себе Каабу с ее сакральными значениями, зафиксированы в классической поэзии Азербайджана. В поэме «Лейли и Меджнун» Низами так описывает представление о Каабе:

(Наконец) все сошлись на том,
что лишь Кааба откроет дверь его (т.е. Меджнуна - Н.М.) исцеления,
Ибо источник удовлетворения нужд мира – она (Кааба).
Михраб земли и небес она

[Низами Гянджеви. Лейли и Меджнун, с. 115-116. Ср.:Авхади Марагинский в своей поэме упоминает по отношению к Каабе такие маркированные признаки как чудотворность, сакральность, чистота (см.: Marağalı Əhvədi. Cami-cəm, s. 63-85)]

В поэме Физули «Лейли и Меджнун» описание Каабы становится более эмоциональным в силу того, что оно дается устами Меджнуна:

...О высокий и высокочтимый алтарь!
Михраб для могущественных и замечательных людей!
О кибла для достойных и счастливых людей!
Являющаяся амбровой родинкой на лике земли!
О вечный мой сострадалец,
Но в отличие от меня ты не скиталец!
(О Кааба), нанесшая удар по своей груди камнем хаджар,
И испускавшая слезу подобно замзам!
(О Кааба), всегда облаченная в черное,
Скрывающая свои чувства в сердце!
Боже, в кого же ты здесь влюблена?

[Məhəmməd Füzuli. Leyli və Məcnun, s. 92-93.]

Рассматривая философско-поэтическую картину мира азербайджанских поэтов средневековья, мы увидим, что символы киблы, Мекки и Каабы играли большую роль в описании красоты, любви. У Физули дается как бы негатив этого положения: не родинка красавицы является Каабой, а Кааба – родинкой, а концентрирующая притягательность Каабы эстетизируется запахом амбры.

Для осваивания, подчинения всех основных сфер, уровней культуры Ислам ставил для каждого из них центральную энергийную точку, которая вносила концентрическую упорядоченность в их систему. Мы уже удостоверились в этом на фактах упорядочивания географического пространства, являющегося, по сути, не географией, не собственно физическим пространством, а символом, имеющим географическое выражение и религиозное содержание.

В средневековой культуре, не считая некоторые шиитские отклонения, образ пророка Мухаммеда являлся центральной точкой в персонологической сфере. У Насиреддина Туси Мухаммад предстает точкой излучения света, показывающей верующим путь спасения. В самой поэтической практике световые атрибуты очень часто сопутствуют образу Мухаммеда и частично синонимизируют его с самим Богом, о световом выражении которого говорилось очень часто. Низами об этом писал так:

Он – самая светлая точка в круге бытия...
Он возжег свое сердце (и сделал его) божественным светильником

[Низами Гянджеви. Сокровищница тайн, с. 19, 20.]

В средневековой поэзии в силу диктата мадхиййа (литературный жанр) образ Мухаммеда приобрел космическое значение. Все и вся описывалось как концентрическая упорядоченность вокруг него. Более того, мы видим, что под влиянием эротической поэзии концентрирующая сила Каабы выражалась притягательной силой благоухания (запаха амбры, мускуса). В поэзии этим же атрибутом наделялся сам мусульманский пророк Мухаммад:

Мускусом его губ наполнилось лоно ночи... [Низами Гянджеви. Сокровищница тайн, с. 22. Образ Мухаммеда, притягивающий мир своим благоуханием, больше отражен в бейтах, которые даны в подстрочном (филологическом) переводе этой поэмы на азербайджанский язык (см.: Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Bakı, 1981, s. 35-38, 116].

И в религиозной традиции центральная персона Ислама – Мухаммад – также наделялся свойством благоухания. По преданию, если он гладил волосы на голове ребенка, то они долго благоухали [(Donaldson Dvight M. Studies in Muslim Ethies, London, 1953, p.71.]

В средневековье образ Мухаммеда, воспринимаясь концентрирующей точкой, осмысливался как источник, как центр, вносящий упорядоченность во все окружение: Физули наделяет этот образ следующими атрибутами:

Ты знавал, кто есть Аллах,
Без тебя кто мог бы быть осведомлен о нем?
Ты направил в путь заблудших,
(Ты) падших взял к себе.
Твое наставление распространилось по всему свету,
Ты не оставил повода (для сомнений)
[Məhəmməd Füzuli. Leyli və Məcnun, s. 26-27].

Мерадж, то есть вознесение Мухаммеда на встречу с Богом, как символ дороги, путешествия, обладал большими возможностями для семантизации все новых и новых значений образа Пророка. Так, в этой же поэме, в описании мераджа, Физули превращает фигуру Пророка в центральную точку, вокруг которой почтительно собираются звезды и планеты.

У Аттара по итогам мераджа пророк узнает от Бога три раза по 30000 тайн. При этом Бог велит следующее: «Первые 30000 тайн открой друзьям, вторые 30000 тайн скрой от них, а третьи 30000 – хочешь, открывай, хочешь, оставь скрытыми» [Ferideddin-i Attar. Ilahiname, s. 20-21].

Поиск признаков, доказывающих исключительность Мухаммеда, после его смерти уже ничем не стеснялся. Знакомство с христианством Сирии, Египта, Месопотамии обуславливало частое сравнение мусульманского Пророка с Иисусом Христом. В результате, как это явствует из книги Дональдсона, чем больше мусульмане узнавали об Иисусе Христе, тем больше Мухаммед становился похожим на него в хадисах. Так, в христианстве Иисус наделялся качеством предсуществования. В дальнейшем это же качество обрел и образ Мухаммеда, космизация персоны Мухаммеда перешла из религиозной традиции и в художественную литературу. На этот счет имеется достаточное количество стихов у Низами Гянджеви:

Мухаммад, предвечно и вечно все, что существует,
Было украшено убранством имени его [Низами Гянджеви. Искендер-наме, с. 28].

Когда алиф был начертан на первой скрижали,
Он (алиф) сел у дверей скромницы (хамзы) Ахмеда

(то есть Мухаммеда – Н.М.)
Ухо мира носит кольцо его «мима»,
И сами оба мира покорны его кольцу.
Он господин, измеритель пространства, а масих (то есть
Иисус Христос – Н.М.) его раб.
Он подобно «алифу» (был) прям в уговоре и верности,
Он стал первым и последним из пророков
[Низами Гянджеви. Сокровищница тайн, с. 18-19].

В исламской традиции все эти признаки исключительности Мухаммеда вместе с тем аргументировали его парадигматичность для всего профанного мира, и в особенности, для персонологической сферы, для поведенческих текстов. При жизни Мухаммеда центрическая выделенность его персоны выражалась, естественно, в более скромных параметрах. Однако через некоторое время после того, как он начал пророчествовать, верующие уже не могли запросто подойти к нему и поговорить с ним. Этими препятствиями подчеркивалось, что он - не один из многих. В одно время даже требовалось, чтобы желающий поговорить с ним, раздавал перед этим милостыню. Тогда же между личностью Мухаммеда и остальными людьми возникло двоичное противопоставление «парадигматическое - имитативное» [Отношение парадигматического и имитативного между пророками и другими у Физули дается как отношение между учителями - мудрыми исследователями и учениками, подражателям (см.: Məhəmməd Füzuli. Əsərləri. c.V, s. 100)]. После смерти Пророка аргументы о его парадигматичности, как мы уже видели, заимствовались из христианских представлений об Иисусе Христе. Атрибуты христианского Бога-сына в какой-то мере начали оправдывать наделение личности Мухаммеда некоторыми божественными атрибутами, правда, приданные ему в несколько ослабленном виде. В хадисах образ и поведение Мухаммеда фиксировались как идеальные стандарты человеческого образа и поведения вообще. Парадигмами более низкой ступени выступали люди из близкого окружения Пророка, а по мере удаления от центральной точки исламской персонологии пространственно и исторически, убывала парадигматичность, возрастала имитативность.

Отношение парадигматического и имитативного составляло инвариант литературного жанра «адаб». В нем обычно в начале каждой главы любого произведения давалась сентенция Мухаммеда по поводу выбранной проблемы, далее следовали акты Корана, подтверждающие ее, затем шли поучительные события из жизни раннего исламского общества и, наконец, приводились цитаты из поэзии. В связи с проблемой синонимизации мы говорили о развертывании слов Пророка и Корана, а также об идентификации с ними разных типов явлений социально-культурной жизни. Сейчас становится ясным, что концентрическая система, опирающаяся на центрическую персону Мухаммеда, точно вписывалась в этот процесс синонимизации.

Другой модификацией концентрической системы в средневековой культуре являлась сфера естественных языков, книжной культуры, которые можно назвать логосферой. Здесь Коран с его арабским языком, графической формой и, наконец, с семантической системой выступал центральной точкой, вокруг которой организовались другие языки, другие тексты. Приближение к этому центру в восприятии средневекового человека давало большую сакрализацию, а удаление - прогрессирующую десакрализацию текста, языка. При этом текст неизменно соотносился с Кораном, выступающим в роли семантического базисного кода.

Другим аспектом проблемы является иерархизированный принцип концентрической системы, где близкое окружение центра переживается более ценным, высшим, что позволяет увидеть расстановку естественных языков мусульманского средневековья в новом свете [Е.Э. Бертельс отмечал иерархическое отношение между арабским и персидским и тюркскими языками (см.: Е.Э. Бертельс. избранные труды. Низами и

Физули, с. 505-506). О сравнении этих языков также см.: Nəvai Əlışır. Mühaqəmətül-lüqəteyn – “Ulduz”, 1986, № 7, s. 42-43].

На уровне логосферы арабский текст Корана занимал центральную позицию. Самым близким его окружением была арабская языковая стихия. В сознании многих азербайджанцев, турков, узбеков персидский переживался как третий, а тюркские - четвертые по ценности языки. Данное иерархизирование отражалось и в лексико-синтаксической системе указанных языков. Для коранического и арабского языка наличие тюркских и персидских слов было редким, а главное - оно не переживалось как культурное значимое присутствие. Таким же было положение с заимствованными тюркскими словами на персидском языке. В противоположность этому арабские лингвистические единицы лексического и синтагматического порядка в персидском языке носили высшую ценностно-символическую нагрузку, повсеместно обозначая его приобщенность к сакральному языку. Причем здесь действовала, хотя и в ослабленном виде, такая закономерность: возрастание количества арабизмов в каком-либо тексте становилось прямо пропорциональным увеличению приобщенности к сакральному. Но эта же закономерность имела другое последствие - увеличение приобщенности к сакральному языку становилось обратно пропорциональным степени понятности персидских текстов. Это и обусловило во многом стихийный поиск той золотой середины, когда достаточное количество арабизмов не разрушало бы достаточную степень понятности.

В азербайджанском, турецком, узбекском языках признаками центростремительного движения в концентрической системе по степени ценности выступали сначала арабизмы, а затем фарсизмы. В силу этого, тюркские языки становились более сложными, а восприятие текстов на этих языках требовало более высокой культурно-языковой подготовки, ибо, естественно, что человек, создававший и воспринимавший текст в единицах трех языков, обладал более сложной языковой культурой, нежели человек, оперирующий единицами двух или же одного языка.

Следует сказать, что рассматриваемое иерархизирование естественных языков выглядит так на основе неоплатонической идеи. Она гласит: «удаление от единого делает большим множественность, что равняется убыванию ценности, бытийности, сакральности». Эта идея была широко использована в онтологии мусульманских перипатетиков, исмаилитов, суфиев. В этом плане тюркские языки как языки литературы, философии, суфизма были более множественными, т.е. по составу своих знаков и синтаксиса более гетерогенными и потому воспринимались как более низкие. Однако, если учесть, что в средневековье признаками художественного текста выступали «украшенность», «усложненность», то можно предположить, что азербайджанская книжность содержала в себе больше адекватных средств для специфически средневекового пристрастия к украшенным и усложненным текстам. То есть художественный язык азербайджанской литературы был больше организован по специфически средневековому требованию художественности, чем, к примеру, арабский художественный язык. Конечно, это не означает, что и любой поэтический текст на азербайджанском языке был более художественным, чем поэтический текст на арабском, ибо художественность поэтического текста измеряется другими критериями, чем художественный язык, который является безличным общим средством для создания разных текстов.

В связи с рассматриваемой проблемой следует отметить еще одно различие азербайджанского поэтического языка от языка, скажем, арабской поэзии. Дело в том, что выразительность поэтического текста требует деавтоматизации его звукового ряда. Для этого поэзия имеет разные средства как-то: ритм, рифма, неожиданное сцепление слов. В обычной речи привычность слов родного языка, их семантическая ясность притупляет внимание, направленное на звуковую сторону текста. И только с помощью специальных средств поэзия делает звуковой строй многих слов неизбыточным. На языке

азербайджанской литературы арабо-персидские лексемы были как раз новыми средствами, делающими неизбыточным звуковой строй поэтического текста. Средневековый азербайджанец, так же как, впрочем, турок, узбек, получал определенное музыкальное удовольствие от причудливых интонационных линий арабо-персидских слов, имеющих к тому же статус сакральных или же полусакральных символов (30).

В средневековой логосфере мусульманских стран различаются разные уровни. Наряду с языками литературы, исторических трактатов, здесь имелись язык философии и эзотерические языки различных мистических школ. По отношению к этим языкам Коран также выступал концентрическим центром, в соотнесении с которым они были организованы. Каждый из них стремился доказать свою близость к Корану и тем самым получить статус истины и сакральности. Единственной сферой, где была сильно ослаблена концентрическая система, являлась сфера повседневной речевой практики рядовых людей. Рядовой человек средневековья имел магическое представление о сакральности коранического языка, и шире, арабского. Но свою речь он не воспринимал в культурно значимом соотнесении с этим центром. На уровне обычной речевой деятельности при сравнении языков работали другие критерии: так, арабский язык считался языком красноречия, украшения, персидский - языком остроумия, а тюркский - правдивым языком. Если иметь в виду, что истина, правдивость были, что называется в ходу в мусульманском средневековье, то можно считать характеристику тюркских языков довольно-таки лестной для их носителей...

Таким образом, мы установили достаточную инвариантность концентрической модели в разных плоскостях мусульманской культуры. В каждой плоскости эта модель конкретизировалась разными явлениями. Так, позицию центра относительно разных сфер занимали Коран, Кааба, Мухаммед. Идентичная позиция делала их синонимами и потому в отдельных случаях они становились взаимозаменяемым или же знаками друг друга. Отметим самое главное: все они получали статус центра в соотнесении с представлением о едином Боге, частичными синонимами которого они выступали.

В результате модификации в разных плоскостях концентрической модели, получались различные по своей предметной наполненности, по содержанию ее виды. Они воспринимались то в четкой раздельности, а то и наслаивались друг на друга по принципу двойной экспозиции. Однако на уровне пространственно-географической распределенности логосферы и персонологии все же легко представить раздельно концентричность с закрепленным на одной точке центром. Относительно же Аллаха, если учесть средневековое представление о нем как о внепространственном (ламекан) существе, такую закрепленность вообразить трудно и поэтому в этом случае концентрическая модель, в центре которой пребывает сам Бог, теряет убедительность. Но мы не должны забывать, что подобный философски осмысленный образ Бога был продуктом последующей эпохи и оставался чуждым обыденному религиозному сознанию. Антропоморфический же образ Бога, который к тому же представлялся восседающим на троне, нетрудно было осознать закрепленным за центром. Мусульмане обращали свое лицо к этому центру, экстатически переживали возможность лицезрения его. По этому поводу имеется даже одна изящная история: По преданию, перед прославленным индийским отшельником-мусульманином, творившим молитву, проходит девушка, спешащая на свидание с возлюбленным, что в здешних местах считается тяжким грехом, ибо согласно верованиям нельзя проходить, становиться между Богом и молящимся, т.е. закрывать его «от лика божьего». Возвращаясь со свидания, девушка снова проходит перед молящимся отшельником, и в ответ на гневные упреки последнего отвечает весьма остроумно: «Во время молитвы и мыслей о Боге, ты не любил его, оттого ты и заметил меня. Я же, думая о своем возлюбленном, любила его, оттого и не заметила тебя». Пораженный умными речами девушки, отшельник устыдился своего гнева (32).

Аль-Худжвири упоминает следующее предание, в котором Бог опять присутствует с ликом, обращенным к людям: Однажды известный человек Басры, придя в свой сад и

увидев, что у садовника красивая жена, посылает его по какому-то делу, а жене его велит, чтобы она закрыла все двери. Женщина отвечает, что она сможет закрыть все двери, кроме одной. На вопрос что же это за дверь, она отвечает: «Эта дверь между нами и Богом». Таким образом, женщина защищает свою честь [Ali Othman al-Jilabi al-Hujviri. The Kashf al-Mahjub. The Oldest Persian Treatise on Sufism, p.12-13]

Моделирование отношений Бога и мира в символах концентрической модели довольно широко представлено в классической азербайджанской поэзии. В поэме «Хосров и Ширин» Низами Гянджеви называет себя мотыльком, кружащимся вокруг божественной свечи. А в «Сокровищнице тайн» о центростремительном движении всех сущих к Богу говорится:

Все, кто сошел с кончика Его (т.е. Бога - Н.М.) циркуля,
Подобно луне ищут Его.
Восседающие у Лотоса на крыльях стремились к нему,
Шествующие вокруг (божественного) престола стучались
в ту же дверь
[Низами Гянджеви. Сокровищница тайн, с. 13]

Обращенность лица к Богу, любовь к Богу, которая для многих была единственно адекватной формой познания Его, означали вовлеченность людей в центростремительное движение к божественному центру.

Концентрическую модель, в центре которой закреплялся сам Бог, следует рассматривать в контексте положительной (катофатической) и отрицательной (апофатической) теологии, столь детально разработанной Псевдо Дионисием Ареопагитом.

Идеи положительной и отрицательной теологии достаточно широко были отражены не только в религиозно-философских течениях, но даже в поэзии мусульманского средневековья. Поэмы Низами, Авхади Марагинского, Физули представляют своим читателям выразительные изречения о познаваемости или непознаваемости Бога. Концентрическая символика была богато представлена идеями положительной теологии. Отношения Бога и мира в ней раскрывались в отношениях «упорядочивающее начало - упорядоченная сфера», «украшающий - украшаемый», «художник - его картина», «архизначение - обозначающие его знаки-явления», «каллиграф - письмо». В этих отношениях круги бытия, будучи эманацией от Бога или же творением Его, истекали, исходили, пульсировали из Него в процессе возникновения, а возникнув, стремились к Нему. Стремление это выражалось либо в поклонении, либо в любви, или же во вступлении на путь к Богу. В последнем случае мерадж Пророка, по-видимому, являлся парадигмой, а все другие сюжеты на эту тему выступали синонимами данной парадигмы. Ярким синонимом этой коранической парадигмы, наряду с произведением Ибн-Сины «Трактат о Хайе сыне Якзана», является «Мантык ат-тайр» Аттара. В нем аллегорическим языком описывается суфийский путь познания Бога: удод собирает птиц и предлагает отправиться в путь, чтобы увидеть владыку птиц Симурга, Многие птицы не выдерживают трудной дороги и отстают. Причем, мотивы отстающих позволяют идентифицировать их с определенными типами людей, не выдерживающими трудностей тариката и богопознания. Так, соловей признается, что одержим страстью к розе и ее красота для него достаточна, потому, мол, он не стремится к созерцанию красоты владыки птиц Симурга. Симург в этой суфийской поэме, по комментарию А. Гельпынарлы, символизирует расположенность Бога к проявлению себя в определенных формах.

Только тридцать из множества птиц долетают до заветного рубежа, и здесь каждая из них получает по письму, в котором описано все, что она делала во время путешествия. Затем Симург творит одну из своих эманаций (таджелли) и пораженные птицы вдруг видят, что эта эманация есть они сами, и что Симург с точки зрения таджелли (təcəlli)

состоит из 30 птиц. Растерянные, они слышат: «Вы сюда пришли, 30 птиц и потому столько же увидели. Были бы больше или меньше, столько же созерцали бы, ибо мы - зерцало».

Путешествие в символах (мотивах) дороги фиксирует отношение от периферии к центру, которое на уровне пространственно-географической концентрической системы реализовалось хаджем, т.е. паломничеством в Каабу. Путешествие птиц в поэме Аттара выражает именно устремленность к Богу. Однако на последнем рубеже концентрическая система Ислама разрушается, что свойственно суфизму. Идейным основанием такого разрушения является имплицитное присутствие в нем отрицательной теологии. Мусульманское средневековье достаточно хорошо знало аргументы принципиальной непознаваемости Бога, что ясно видно и в упоминаемой поэме Аттара. Ведь в конце концов появляется не сам Бог и даже не его непосредственная эманация - Симург, а образы самих птиц.

В тех частях классических поэм Азербайджана, которые посвящены Богу, Пророку, наряду с антропоморфическими представлениями о Боге, поставленном в центр глобальной концентрической модели бытия, имеются также диаметрально противоположные идеи о Нем. Именно в духе концентрических символов Низами и Физули обращаются к Богу, восхваляют Его так, словно стоят непосредственно перед Ним, с другой же стороны, они не знают, в какой части пространства можно Его локализировать, в каких не приблизительных, а в абсолютно точных атрибутах можно Его представить:

Он (т.е. Бог - Н. М.) сокрыт под завесами от взоров
тех, кто видит все что под завесами.
Воображение проделало босыми ногами большой путь,
Но вернулось с Его порога с пустыми руками.
Душа тоже прошла путь, но не обнаружила Его,
Глаза долго искали, но подобного Ему не нашли.
(Затем) явился разум, что, мол, он (тоже) искал Его.
Это было нарушением приличия (с его стороны) и я
наказал его
[Низами Гянджеви. Сокровищница тайн, с. 10, 13]

До сих пор мы рассматривали универсальную для мусульманской культуры концентрическую системность, центр которой заполнялся сакральными символами. Универсальная концентрическая система была, с точки зрения религии, своеобразным кодом для моделирования, понимания, оценок городов, людей, книг и вообще бытия. В этой системе упорядоченность мира, культуры соотносилась, выводилась из отношений с центром-Богом и его синонимами (вариантами). Однако социально-политическая, духовная сложность и, наконец, этническая пестрота мусульманского мира превращала стройность, эйдетичную убедительность универсальной концентрической модели скорее в идеал, чем в реальный действенный факт мира. В действительности общества и Истории она сильно искривлялась разными движениями, подвергалась деформациям, логически не совместимым с ее синтаксисом.

Универсальная концентрическая модель Ислама в историческом движении мусульманского мира достаточно действенно работала как механизм, адаптирующий множественное в единое, в систему. Исламу сразу же после своего возникновения пришлось сталкиваться с различными, генетически не вытекающими из него явлениями. Многие из них он должен был отрицать как несовместимые с ним факты. Но многое он должен был принимать и для этого доказывать их совместимость с ним. Вот здесь-то и сыграла свою роль концентрическая символика. Так, например, невозможно было игнорировать такой язык как персидский, и тем более тюркские, достаточно широко

обслуживающие в устной сфере потребности этносов. И вот благодаря именно концентрической символике, они получают книжный статус. Для этого, прежде всего, им следовало доказать свою приобщенность к арабскому языку, что они, пусть не сразу, но сделали. Причем, в Азербайджане языковые единицы арабского и персидского (последний воспринимался как более близкая инстанция к арабскому, что оправдывалось как сильным арабизированием, так и определенными культурными достижениями), выступали как бы сигналами книжности, книжной мудрости, текста. В результате средневековому азербайджанскому книжному языку как бы передавался довольно богатый набор знаков, отграничивающих его тексты от других продуктов азербайджанской языковой деятельности. Причем, очарование таким логически удачным включением в универсальную концентрическую систему было настолько мощным, что пренебрегалось самой обычной логикой нормальной коммуникации.

Аналогично обстояло дело и в средневековом турецком литературном языке. Нельзя сказать, что такая усложненность тюркских литературных языков в самом средневековье переживалась безболезненно. Абу-л-Гази писал: «Этой книге мы дали название «Родословная туркмен». Да будет известно всем, что те, кто слагали до нас историю тюрков, чтобы показать народу свой талант и искусство, примешивали арабские слова, а также добавляли персидские слова, а тюркскую речь превращали в рифмованную прозу. Мы не делали ничего подобного, ибо тот, кто будет читать или слушать чтение этой книги, конечно, будет тюрок, а с тюрками надо говорить по-тюркски, чтобы каждому было понятно. А если нашу речь не понимают, то какая от нее польза?». Это уже пример, далеко не средневекового понимания книжности! И такое отношение к слову азербайджанцев и других тюркских народов средневековья исподволь делали свое дело, разрушая даже на уровне книжности концентричность логосферы. Литературный язык поэтов-профессионалов, использующих такие исконно фольклорные жанры, как гошма, баяты, герайи и др. становился более живым азербайджанским, чем общепринятый книжный. Типичным в этом плане является немалое число гошма Шаха Исмаила Хатаи, в которых начисто отсутствуют изафеты и непонятные рядовому читателю слова.

Таким образом, давала о себе знать следующая закономерность: чем больше поэт приближался, даже на жанровом уровне, к художественным кодам этнической культуры, тем больше он удалялся от центра логосферы мусульманской культуры. Причем, на этом уровне удаление хотя и означало уменьшение приобщенности к сакральному, однако не приравнивалось к ереси, кощунству. Однако подобные факты симптоматичны и в другом плане. А именно: они показывают нарастающую ослабленность универсальности концентрической модели Ислама по мере общего развития средневековой культуры.

Перед лицом новых исторических событий, духовных исканий, эстетических поисков апробированные структуры и символы универсальной концентрической модели Ислама подвергались различным преобразованиям и тем самым теряли свой первоначальный смысл. Для разных исторических движений они излучали многочисленные варианты, которые затем использовались на языках политических, еретических действий, философствования и других типов культурного действия.

Социально-экономические, политические противоречия и кризисы приводили к причудливой и даже диалектической игре структур концентрической модели. В мусульманской культуре тут и там начали образовываться локальные концентрические структуры, которые хотя и были по своей типологии подражаниями универсальной концентрической модели, зато по своим реальным функциям являлись не чем иным, как парализирующими ее локальными силами.

Список использованной литературы

На русском языке

Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы М.,1977.

Ал-Бакуви Абд ар-Рашид. Китаб талхис ал-асар ва аджа иб алмалик ал-каххар. М.,1971.

Ал-Калби Хишам ибн Мухаммад. Книга об идолах. М., 1984.

Бартольд В.В. Соч. , т. 11, ч. 2, М., 1964.

Габриели Ф. Основные тенденции развития в литературах ислама. // «Арабская средневековая культура и литература». М. 1978.

Гольдциер И. Культ святых в исламе. М., 1938.

Инаят-хан. Суфийское послание о свободе духа. М., б.г.,

Ибн Джубайр. Путешествие. М., 1984.

Низами Гянджеви. Лейли и Меджнун, Баку, 1981.

Низами Гянджеви. Сокровищница тайн. Баку, 1983.

Книга моего деда Коркута». М.-Л., 1962.

Массе А. Ислам. М., 1977, с. 32.

На азербайджанском и турецском языках

Aydın Talıbzadə. Ulduzlar məclisinin sahibi - https://kulis.az/news/17601

Ferideddin-и Attar. Mantək at-Tayr, İstanbul, 1947. I c.

Məhəmməd Füzuli. Leyli və Məcnun // Əsərləri, II c. B., 1958.

Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Bakı, 1981.

Nəvai Əlışır. Mühaqəmətül-lüqəteyn – "Ulduz", 1986, № 7, s. 42-43.

На английском языке

Ali Othman al-Jilabi al-Hujviri. The Kashf al-Mahjub. The Oldest Persian Treatise on Sufism,

Melcad V.H. Guru Nanak. Clarendon Press. 1968.

Ниязи Муса оглу Мехти
доктор философских наук, профессор

Концентрическая символика Ислама и философская, эстетико-художественная интерпретация поэзии Низами Гянджеви

Резюме

Постмодернистское изречение о том, что «текст всегда есть интертекст», может быть применено как методологическая установка к изучению поэзии Низами Гянджеви. Если принять эту установку, придется привлечь некоторые пространственные символы Ислама и тексты, высвечивающие эти символы в контексте «Хамса» Низами. Многие исследования поэзии Низами в Азербайджане грешат одним существенным недостатком: вместо выявления глубинных структур, они пересказывают содержание выбранных строк Низами в иных выражениях [исключением, к примеру является статья Айдына Талыбзаде "Ulduzlar məclisinin sahibi" - https://kulis.az/news/17601]. Предложенная нами статья, с целью интерпретирования идей Низами, проецирует их в плоскости интертекстового контекста на концентрическую модель Ислама.

Niyazi Musa oğlu Mehdi
Fəlsəfə elmləri doktoru, professor

İslamın konsentrik simvolizmi və Nizami Gəncəvi poeziyasının fəlsəfi və estetik-bədii təfsiri

Xülasə

"Mətn həmişə intertekstdir" postmodern müddəasını Nizami Gəncəvi poeziyasının tədqiqində metodoloji rəhbər kimi tətbiq etmək olar. Bu qaydanı qəbul etsək, Nizaminin

"Xəmsə"si kontekstində İslamın bəzi məkan simvollarından və bu simvolları vurğulayan mətnlərdən istifadə etməli olacağıq. Azərbaycanda Nizami poeziyasına dair bir çox araşdırmaların bir əhəmiyyətli çatışmazlığı var: onlar dərin strukturları açmaq əvəzinə, Nizaminin seçilmiş misralarının məzmununu başqa ifadələrlə təkrarlayırlar [istisna, məsələn, Aydın Talıbzadənin "Ulduzlar məclisinin sahibi" - https:/ /kulis.az/news/17601].

Təklif etdiyimiz məqalə Nizaminin ideyalarını şərh etmək üçün onları mətnlərarası kontekst müstəvisində İslamın konsentrik modelinə proyeksiya edir.

Niyazi Mehdi
Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Concentric symbolism of Islam and philosophical, aesthetic and artistic interpretation of Nizami Ganjavi's poetry

Summary

The postmodernist dictum that "the text is always an intertext" can be applied as a methodological guideline to the investigation of Nizami Ganjavi's poetry. If we accept this guideline, we must involve some spatial symbols of Islam and the texts highlighting these symbols in the context of Nizami's "Khamsa". Many studies of Nizami's poetry in Azerbaijan suffer from one essential flaw i.e., instead of revealing the underlying structures, they retell the content of selected verses of Nizami in other expressions [exception, for example, is the article by Aidyn Talybzadeh "Ulduzlar məclisinin sahibi" - https://kulis.az/news/17601]. The article we offer in order to interpret Nizami's ideas projects them in the plane of intertextual context onto the concentric model of Islam.

Ouiza Gallèze
docteure en philosophie

Philosophie et soufisme à l'époque de Nizami et la question de l'écriture

Introduction. Nizami, Ilyes Ibn Yusuf Ibn Zakki, qu'on appelait le Hakim Nizami ou Nezami[94], son nom de plume (1141-1209), est un homme de savoir connu dans le monde entier, puisque son nom a retenti jusqu'en Afrique du Nord. Mais peut-être qu'il n'a pas eu le succès qu'il mérite au vue de l'importance de son œuvre. A un autre moment ou sous d'autres cieux, il aurait été plus cité dans l'histoire et dans les palais, par les rois et par les historiens. Les raisons en cela sont diverses[95].

L'âge d'or de l'islam. Comme plusieurs savants de connaissance universelle, Nizami est victime de son époque. Le XII^e^ est un grand siècle qui a vu passer de grands noms de science musulmans comme Ibn Ruchd, Fakhr Eddine al-Razi, Muhammed Ibn al-Baytar, Ibn Tufayl et bien sûr les maitres du soufisme Abou Madyan Chouaib et Abdelkader al-djilani[96]. Alors que juste avant ce siècle, ont vécu des sommités comme al-Biruni, Ibn Bajja et Ibn Hazm, les inaugurateurs des sciences en Islam. Mais le siècle suivant, même s'il marque le début de la fin et la chute progressive des grands sultanats et émirats des pouvoirs musulmans, au niveau politique et militaire, le XIII^{e} va produire les montres du savoir en Islam. Ce sont les plus grands docteurs de la science, de la philosophie, de la littérature, du fiqh ou théologie et du soufisme : Ibn Arabi, farid Eddine Attar, Djalal Eddine Rumi, Ibn Taymiya, Shams Eddine al-Ansari, Nasir Eddine Tusi, Qutb Eddine Shirazi … qui seront étroitement suivis d'Ibn Battuta, Ibn Khaldoun et Ibn al-Khatib... Ils feront de l'ombre à ceux-là même qui ont été les vrais bâtisseurs des sciences en terres d'islam. Car une étoile moyenne qui brille dans un ciel étoilé est moins étincelante qu'une petite étoile qui brille dans le noir.

Il est connu, du point de vue de l'histoire, que l'âge d'or de l'Islam, a débuté au milieu du VIII^{e} siècle[97]. Vont peu à peu se développer des arts, de l'économie, de l'industrie, du droit, de la littérature, de la navigation, de la philosophie, des sciences et des technologies qui vont en s'affinant et en se spécialisant.

Or, Nizami qui, faut-il le rappeler, détenait un savoir encyclopédique profond et intense, n'était pas versé dans une spécialité précise, comme c'était le cas, chez les classiques, ceux qui s'étaient consacrés à la philosophie par l'expression du logos ou de la hikma, selon le modèle d'Ibn Ruchd, aristotélicien confirmé. Nizami n'a pas fait d'œuvres dédiées à l'origine de l'univers ou les concepts de la rationalité et de l'essentialité comme Farabi, ce néo-platonicien de la première heure, appelé à juste titre le *Second maitre de l'intelligence*. Il n'était pas non plus un maitre soufi sur le modèle d'Ibn Arabi, ce grand maitre appelé à juste titre Ibn Aflatun (fils de Platon), qui était auteur de 846 ouvrages (présumés) et s'interrogeait sur la métaphysique de la gnose (maarifa), de la vérité (haqiqa) et de wihdat al-wijud (l'unicité de l'être), selon un itinéraire de pensée soufie : *Maarifa, Tariqa, haqiqa* (prendre le savoir, selon une voie initiatique, pour atteindre la Vérité).

Nizami n'était pas médecin selon le modèle d'Ibn Sina, fidèle aristotélicien, aussi appelé par ses disciples *cheikh el-raïyes*, le « maitre des savants », auteur d'une l'encyclopédie de médecine « *qanun a-ttib* », où il expose aussi bien la médecine que l'astronomie, l'alchimie et la psychologie. Certes, même si l'œuvre médicale avicennienne n'a plus qu'un intérêt historique, étant donné l'évolution de la médecine au cours des siècles, sa philosophie, à l'instar de celle d'Averroès, se

[94] Pourquoi s'appeler Nizami ou Nezami ? Nezamiya ou Nezamiyeh sont un groupe d'établissements d'enseignement supérieur, créé par Abu Ali Hasan ibn Ali Tusi, plus connu sous son nom Nizam al-Mulk au XI^{e} siècle en territoire perse. Le nom *nizamiyyah* dérive de son nom. Fondées au début de l'empire seldjoukide, ces écoles théologiques de l'islam sunnite sont considérées comme le modèle des universités ou grandes écoles de l'époque.

[95] *Œuvres complètes de Hakim Nizami Gandjavi*, préface et biographie par le Pr. Shabli Naamani, avec la collaboration de M. Darvish, Téhéran, Djavidan, 1995, p. 17.

[96] Benblal Rachid, *Tlemcen des saints et des savants,* Ed. Dar El Gharb, Oran 2003.

[97] Matthew E. Falagas, Effie A. Zarkadoulia et George Samonis, « *Arab science in the golden age (750–1258 C.E.) and today* », *The Federation of American Societies for Experimental Biology Journal*, n^{o} 20, 2006, p. 1581–1586.

situe néanmoins au carrefour de la pensée orientale et de la pensée occidentale. Les deux noms sont restés vivants jusqu'en ce XXI[e] siècle, pour une compréhension plus poussée de l'islam et de la pensée du monde musulman et continue d'être étudiée en Occident du point de vue de la philosophie, de l'épistémologie et des sciences cognitives.

Nizami, lui, n'a pas ce profil de spécialiste en philosophie ou en science. Mais il est tout de même considéré comme un philosophe voire un gnostique qui a maîtrisé différents domaines de la pensée islamique. C'est un poète au savoir prodigieux qui connaissait parfaitement l'arabe et le persan, et qui a intégré dans ses rimes tous les savoirs de l'univers, sous forme de connaissances fusionnées, à la manière des grands poètes et des sages d'autrefois[98]. C'est un poète de l'harmonie qui prend l'univers à témoin, l'univers dans le sens de logos, qui lui permet de traverser le temps depuis l'antiquité et de le transpercer pour parvenir à notre époque où, malgré la modernité et la mondialisation, il ne manque pas d'être cité. En 2004 encore, l'Université de Cambridge a organisé une conférence en son honneur, dont les actes sont publiés en 2011 sous le titre éloquent de *Nizami : A Key to the Treasure of Hakim*.[99]

Sa poésie épique, d'un style fantasmagorique, qui fait voyager ses personnages à travers le cosmos et leur attribue des qualités de la nature, exprime le mystère du monde caché, avec un style singulier, mais agissant à postériori sur le modèle littéraire de la région, sur Azerbaïdjan bien sûr mais aussi la Perse, le Kurdistan, le Tadjikistan et l'Afghanistan.

S'il a reçu l'influence du grand poète Firdawsi, il va à son tour influencer plusieurs générations de poètes et enrichir toute la poésie d'expression persane, en ouvrant des voies nouvelles, qu'on peut qualifier pour l'époque de modernes ou d'universelles, comme l'allégorie et la métaphore, l'imagination et l'innovation, une parfaite topographie de mots et de choses[100].

Dans ses poèmes se confondent son autobiographie, l'histoire de sa région et l'histoire du pouvoir des rois. Des rois qu'il n'a d'ailleurs pas vraiment côtoyés, puisqu'il n'était pas un poète de la cour selon les dires de Peter J. Chelkowski dans *Miroir du monde invisible*[101], à l'exemple d'Ibn Bajja, auteur de *l'Épître de la conjonction* de *l'Intellect agent avec l'homme,* qui a été vizir à Saragosse, auprès du gouverneur almoravide Ibn Tifilwit (on remarquera ici le nom amazighe[102] du roi, issu d'Afrique du Nord).

Sa modestie va l'empêcher de rayonner, puisque l'histoire s'écrivait dans les palais et lui se tenait loin des cercles du pouvoir. Malgré ça, il a été cité dans la *Tazkerah* des maximes des grands poètes. Ce qui signifie que les historiens le connaissaient déjà fort bien.

Nizami avait une grande connaissance de l'histoire de la pensée scientifique et philosophique de ce qui l'a précédé. Ce qui était une tradition chez les savants de l'islam, qui commençaient leur initiation par une parfaite connaissance de ce qui a précédé, comme religions monothéistes bien sûr, pour situer l'islam dans l'histoire ; mais aussi tout l'héritage savant des anciens, notamment gréco-romain, pour propulser plus loin la connaissance islamique. D'autant que l'islam a tôt conquis le monde méditerranéen, une partie de l'Europe et de l'Asie. Il fallait donc s'approprier leur savoir pour mieux en comprendre les enjeux des territoires conquis et le secret de leur évolution. De toute évidence, le secret de la réussite des sciences en islam tient dans le fait que les savants ont accompagné les conquêtes partout où elles se sont faites et ont maitrisé les langues de ceux qui ont laissé de grandes œuvres, pour pouvoir les traduire.

Selon le témoignage d'Howard R. Turner dans *Science in medieval Islam* (1998) : «Les artistes et les scientifiques musulmans, les princes et les travailleurs ont fabriqué ensemble une culture unique qui a directement et indirectement influencé les sociétés des autres continents.»

---

98 Seyyed Hossein Nasr, Mehdi Amin Razavi, *La tradition intellectuelle islamique en Perse*, Routledge Curzon, 1996, p. 178-187.

99 *Burgel, Johan Christoph et van Ruyuymbeke, Christine, Nizami : Une clé du trésor des Hakim, Presse universitaire d'Amsterdam, 2011.*

100 Mohammad Javad Kamali, *Bibliographie française de la littérature persane*, Mashhad, Sokhangostar, 2014, p. 65.

101 Chelkowski, P.J, *Nizami Gandjawi*, Encyclopaedia of Islam, New Ed., 1995, Vol. 8: 76–81.

102 Amazighe ou amazigh est la langue parlée des pays d'Afrique du Nord qui a une consonance particulière : le féminin des mots porte un « T » au début et à la fin.

Notons que le XII^e a été, en Occident aussi, un siècle de Renaissance, dans un contexte de réforme religieuse, provoquée notamment par les traductions latines d'œuvres scientifiques et philosophiques grecques, arabes et persanes. Ce qui va transférer le savoir musulman, dans ses expressions arabe et persane, vers l'Occident.

L'œuvre de Nizami. Dans la profusion des sciences qu'il a traitées ce que nous connaissons de Nizami est infime. Mais on sait qu'il est surtout connu pour être poète et auteur d'épopées romanesques, profondément influencé par le mysticisme et ceux qui l'ont marqué sont aussi des poètes.

Sous l'influence de *Firdawsi*, il écrira de célèbres romances. Le *Khamseh* ou *Panj Ganj* est son œuvre poétique principale, celle qui l'a fait connaitre, un ensemble de cinq longs poèmes narratifs :

- *Makhzan ol-Asrâr* « Le trésor ou l'entrepôt des mystères » (1163-1176)
- Khosrow *o Shirin* « Khosrow et Shirin » (1177–1180)
- *Leyli o Majnun* « Layla et Majnun » (1192)
- *Eskandar-Nâmeh* « Le livre d'Alexandre » (1194 ou 1196-1202)
- *Haft Peykar* « Les sept beautés » (1197)

De longs poèmes qui ont été produits sur plusieurs années, certains ont été élaborés en deux temps, comme *Makhzan ol-Asrâr*, débuté en 1163, et poursuivi ou complété en 1176.

Malgré sa modestie, qui va l'empêcher de rayonner dans les *diwan* et les *majlis* des rois (salons), son œuvre a été citée dans nombre de références après lui. Dans *Tazkerah* bien sûr, mais aussi dans *Nozhat al-Majales*, une anthologie qui contient environ 4100 quatrains, tirés de près de 300 poètes du XI^e au XIII^e siècles[103].

Nizami était un admirateur de Firdawsi dont il a scrupuleusement lu l'œuvre monumentale *Shah nameh* (Livre des Rois) qui a servi de source d'inspiration à trois de ses épopées, au moins : *Haft Peykar*, *Khosrow o Shirin* et *Eskandar-Nameh*. Il l'appelait le « grand maître du discours » et le décrivait comme un artiste qui décore le texte de mots comme on décore une nouvelle mariée[104].

L'histoire de *Vis* et *Ramin* de Gorgani a également eu sur lui une immense influence, notamment sur *Khosrow o Shirin*.

Vis et *Rāmin* est une histoire d'amour classique, une épopée composée en poésie, du XI^e siècle, laissant refléter des traditions de gens qui l'ont inspiré parce qu'ils le précèdent de peu de temps. L'auteur a en effet vécu un siècle seulement avant Nizami et a marqué de son emprunte la narration, mais le conte en soit est plus ancien peut-être du premier siècle de notre ère.

Nizami a aussi été influencé par l'œuvre de Sanai *Hadikat al-Hakika* qui a marqué le style et le genre éthico-philosophique, *Makhzan ol-Asrar*, inscrivant une voie nouvelle qui va préparer à la littérature mystique. Mais en cela, par rapport à Sanai, l'auteur estime que son travail est supérieur. Les siècles ultérieurs vont lui donner raison, puisque des dizaines de poètes après lui vont commencer leur composition avec la première ligne de *Makhzan ol-Asrar*. Ceci parce que ce chef-d'œuvre littéraire est aussi une parfaite et honnête description des conditions sociales d'une époque.

L'écrivain est le fruit de son époque et de son histoire et il est tout à fait évident qu'il soit teinté des œuvres de ses contemporains et de ses aînés. Le génie est de pouvoir dépasser les influences pour aller vers un produit nouveau qui marquera à son tour des siècles d'histoire et de littérature. En cela, Nizami a été une source inépuisable pendant les 10 siècles qui lui ont succédé. *Khamseh* est devenu un modèle qui a été imité dans la poésie de tant de littératures. Cette œuvre a inspiré des poètes et le développement de la poésie persane, arabe, turque, kurde, ourdou, et de nombreuses langues portent ses traces.

---

103 Nozhat al-Majales est une anthologie compilée vers le XIII^e siècle, par le poète Jamal al-Din Khalil Shirvani.

104 Dr Ali Asghar Seyed Gohrab, *Layli and Majnun: Love, Madness and Mystic Longing*, Brill Studies in Middle Eastern Literature, juin 2003. p. 276.

D'après Rudolf Gelpke, beaucoup de poètes postérieurs ont imité l'œuvre de Nizami, même s'ils ne pouvaient l'égaler et certainement pas le dépasser. D'après lui, *Layli o Majnun* a été imité par pas moins de quarante versions persanes et treize versions turques.

En décrivant cette œuvre romanesque, Gelpke explique aussi comment notre auteur raconte une réalité sociale de son époque, mariée à une ancestralité véhiculée par l'histoire : « Nizami préserve l'atmosphère bédouine, les tentes des nomades dans le désert et les coutumes tribales des habitants, tout en transposant l'histoire dans le monde perse beaucoup plus civilisé »[105]. Alors que Jami dans son *Nafahatol Ons* fera remarquer : « Bien que la plupart des travaux de Nizami semblent en surface être de la romance, ils sont en réalité un masque pour les vérités essentielles et pour l'explication de la connaissance divine. » Dans son *Baharestan,* Jami explique que «L'excellence de Nizami est plus manifeste que le soleil et n'a pas besoin d'être décrite[106]. » Enfin, d'après Vahid Dastgerdi, « si l'on recherchait toutes les bibliothèques existantes, on trouverait probablement plus de 1000 versions de *Layli o Majnun*. »

Il y a aussi la question de la langue qui a joué en sa faveur. Même si on reproche aujourd'hui à certains grands auteurs de n'avoir pas écrit dans leurs langues d'origine, ceci est un problème contemporain qui est né avec la naissance des Etats-nations. Autrefois, seuls existaient des Peuples et des Empires d'appartenance. Le fait d'écrire en persan a procuré à ces auteurs une renommée universelle et leur a permis de diffuser leurs écrits dans toutes les régions « persanisantes » ou les régions « arabisantes » concernant le monde musulman, où le persan et l'arabe étaient les langues dominantes. C'est le cas de Nizami, au même titre que plusieurs sommités des pays d'expression persane. Alors que tous les savants des pays du Maghreb, d'Andalousie et une grande partie du Machreq écrivaient en arabe. Par la suite, les uns et les autres ont été traduits dans plusieurs langues du monde moyenâgeux et moderne, à travers les traductions latines du moyen-Age. Mais la fluidité entre persan et arabe n'était pas une tradition, parce que les savants se connaissaient entre eux et maitrisaient souvent les deux langues. Pour le grand public cependant, il était difficile pour un auteur d'expression persane de se faire largement connaitre chez les lecteurs dans les pays d'expression arabe, et vis-versa. La question est tout de même de savoir, combien de lecteurs, en dehors du cercle du savoir qui se connaissent, aurait été concernés ?

La langue entre expression scientifique et identité culturelle. La langue est un élément fondateur de l'identité culturelle d'un individu ou d'un peuple. Elle lui permet de s'exprimer et exprime par la même occasion son attachement et son appartenance à son territoire. Mais cette question de l'écriture dans une langue précise est une vraie problématique de littérature contemporaine qui s'est développée depuis la naissance des Etats-nations, et surtout dans les rapports entre les ex-pays colonisés et les ex-colonisateurs. Un sujet particulièrement épineux entre l'Algérie et la France qui n'arrivent toujours pas à assainir leurs relations et dépasser le passif colonial pour repartir sur de bonnes bases.

Il est sûr qu'en écrivant dans la langue du colon, ou la langue du vainqueur, ou même dans la langue de Dieu, tout auteur aura des difficultés à s'imposer au niveau local ou les gens ne maitrisent souvent que leur langue maternelle, langue vernaculaire ou dialecte.

Je ne veux pas aborder ici la question de la langue parlée en Azerbaïdjan à l'époque de Nizami ni le taux de lettrés pouvant accéder à ses écrits, car vous êtes plus au fait de cette question que moi. Mais, comme lui, plusieurs savants dans le monde ont dû emprunter une langue qui n'est pas celle de leur peuple pour se faire connaitre, et parfois partir vers les grandes Capitales pour se faire entendre, en s'exprimant bien entendu dans la langue officielle. Ceux-là auront des difficultés plus tard à être connus ou reconnus par les leurs, surtout quand l'Histoire n'arrive pas à les situer.

---

[105] Rudolf. Gelpke (traduit en collaboration avec E. Mattin et G. Hill), *L'histoire de Layla et Majnun*, Publications Omega, 1995.

[106] Jami ou Djami (1414 - 1492), également connu sous le nom Nur-Al- Din Muhammad Dashti, poète-théologien persan de l'école d'Ibn Arabi, est un érudit et écrivain prolifique de littérature soufie, qui appartenait à l'ordre de la Naqshbandiya. Il est reconnu pour son éloquence et son analyse de la métaphysique de la miséricorde. Il a aussi réécrit *Layla o Majnun,* en plus d'œuvres non moins célèbres comme *Haft Awrang, Tuhfat al-Ahrar, Fatihat al-Shabab, Lawa'ih, Al-Durrah al-Fakhirah*.

D'autant que celle-ci identifie souvent le savant en fonction de la langue qu'il utilise pour exprimer son savoir, le lieu où il vit ou celui où il décède.

Par ailleurs, faut-il le rappeler, les déplacements étaient fréquents et les savants mettaient leur savoir à l'épreuve en allant vers le monde de la connaissance, quand ils ne fuyaient pas pour protéger leur science. C'est ainsi qu'Ibn Sina qui est né à Boukhara en 1037 est mort à Hamdan dans l'actuel Iran. Farabi, au IX^{e} siècle, antérieur à tous, le premier fils légitime de Platon dans la pensée de l'islam, est né à Farab (ou à Faryab, les historiens ne sont pas sûrs), et il est mort à Damas dans Bilad Sham.

Alors qu'à plus de 4000 km de Nizami, dans les pays du Bilad al-Maghrib, Ibn Arabi le maitre soufi né en 1165 à Murcie (Andalousie) est venu vers Bilad al-Machreq ou Bilad Sham, pour se faire connaitre. Il est mort à Damas en 1240. Averroès le philosophe andalou, qui est né à Cordoue en 1126 est mort à Marrakech déjà fortement arabisée en 1198. Et sidi Abou Madyan qui est né à Cantillana (Andalousie) en 1126 est mort à Tlemcen (1198)[107], dans l'Empire almohade, après avoir passé sa vie à Bejaia, qui s'appelait initialement Vgayet, dans sa langue amazighe ou sa langue d'origine. Tous ont écrit en arabe et sont considérés comme des savants arabes alors qu'ils ont tous des origines diverses.

A l'époque des lumières de « l'empire musulman », les auteurs écrivaient dans la langue des rois et des initiés, car la langue était un simple moyen ou un outil de communication, pour se faire connaitre auprès de la communauté savante et des gouverneurs. Or, les deux grandes langues qui dominaient l'empire étaient le persan et l'arabe. Pour le reste, l'enseignement n'étant pas « généralisé », les nombreux peuples musulmans, qui différaient par leurs cultures, leurs langues locales ou leurs langues maternelles et leurs traditions, n'étaient pas invités à la table du savoir, ils détenaient juste assez de connaissances pour vivre leur vie et régler leurs problèmes conformément à l'islam. Sinon des Chaykhs et Qadis les conseillaient et les orientaient vers les bonnes pratiques.

Malgré le maintien des parlers locaux dans les rapports sociaux chez plusieurs peuples, un grand nombre de langues ont fini par se perdre, ou devenir minoritaires dans ces pays qui sont les leurs[108]. Ce qui va engendrer un autre sujet de débat : la « mort d'une langue », une question scientifique contemporaine posée par la linguistique, la sociologie et la philosophie.

La disparition peut survenir naturellement et de façon progressive, quand une langue n'est plus utilisée par les siens, c'est une « extinction ». Elle peut aussi être interdite pour des raisons spécifiques, souvent politiques ou encore religieuses, c'est un « linguicide ». Parfois, la langue locale est couverte par la langue dominante qui est de plus en plus utilisée pour les activités de la vie, surtout si la scolarisation est généralisée dans la seule langue officielle. La première est donc absorbée et ses mots et ses expressions sont remplacés au fil du temps. Dans les politiques coloniales, ce phénomène est le résultat d'un processus d'assimilation qui survient au bout de plusieurs décennies, voire plusieurs générations. C'est la conversion d'un peuple par l'effacement progressif de sa langue maternelle.

En l'an 2000, on a compté au total plus de 7000 langues maternelles dans le monde. La grande majorité d'entre elles sont des langues peu connues et en danger d'extinction. D'après une estimation parue en 2004, 90 % de ces langues encore parlées auront disparu en 2050.

Dans les pays musulmans, plusieurs ont adopté la langue arabe et leur identité linguistique s'est totalement modifiée, sinon leur identité tout court. Il s'avère pourtant que l'efficacité de la langue locale ou la langue maternelle en matière d'éducation, d'échange et de transmission de savoir et de patrimoine n'est plus mise en doute. Pour parer à cette perte considérable en matière de culture et de savoir, des organisations internationales du XX^{e} siècle comme l'Unesco[109] et des

[107] On remarquera qu'Abu Madyan et Averroès sont nés la même année et sont morts aussi la même année.

[108] En Algérie, il ne reste plus que 35 à 40% de gens qui parlent la langue des anciens : l'amazighe. Ils étaient plus de 60% dans les années 60 et peut-être 80 à 90% à l'arrivée des colons français en 1830.

[109] L'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) est une institution spécialisée internationale de l'Organisation des Nations unies (ONU), créée le 16 novembre 1945 à la suite des dégâts et des massacres de la Seconde Guerre mondiale.

sociétés savantes comme l'INALCO[110] en font un problème identitaire envisageant des mesures de sauvegarde. Plusieurs rapports ont été élaborés pour comprendre la gravité de la situation dans le monde et trouver des solutions, comme le Rapport sur une stratégie relative au rôle des langues dans la réalisation de l'Education pour tous (EPT) dans le cadre du développement durable, UNESCO (2009), ou l'instauration d'une Journée internationale de la langue maternelle, le 21 février de chaque année. Mais cette question, même si elle déteint sur l'international est surtout comprise ou compromise par les volontés des gouvernements locaux souverains.

Même si la diversité linguistique et le multilinguisme sont plus encouragés ces 20 dernières années qu'ils ne l'ont jamais été, cette diversité est aussi plus menacée que jamais, notamment à cause de la généralisation de l'enseignement dans les langues officielles des Etats qui regroupent rarement toutes les langues des pays. Chaque Etat entreprend son enseignement dans une langue ou deux langues, au détriment des langues locales. En plus, d'autres problèmes relatifs aux langues d'adoption ont surgi, mettant encore d'autres populations dans la gêne.

La recherche de la langue parfaite, une problématique historique. La question des langues locales ne faisait pas l'actualité de l'époque de Nizami qui avait plutôt pour objectif de contribuer à bâtir une civilisation de grandeur impériale qui est la civilisation islamique. C'est le cas de tous ses contemporains dans des territoires éparpillés sur 3 continents.

Est-ce que ce choix est véhiculé par la domination de la langue du gagnant, ou parce que, selon la conviction de beaucoup d'entre eux, l'arabe est réellement la langue de Dieu, car c'est par son biais qu'Il s'est adressé aux hommes ? La dominance de la langue de Dieu n'est pas notre propos, mais il est utile de savoir que cette question n'est pas récente. Elle a intéressé des hommes de sciences et des philosophes depuis longtemps, et aujourd'hui encore, des linguistes se spécialisent et des philosophies sont développées sur les origines des langues et la recherche de la langue parfaite.

C'est ainsi qu'Abu Hatim Razi, un théologien philosophe ismaïlien du X^{e} siècle a soutenu que l'arabe est la langue parfaite[111]. Sa théorie était convaincante, car il met en évidence la valeur linguistique, morale, métaphysique et même ésotérique des mots utilisés dans le Coran. Umberto Eco, un linguiste du XX^{e} siècle, spécialiste du Médiéval, a aussi étudié cette question en analysant, sur la même voie qu'Abu Hatim, les langues anciennes, dans son ouvrage sur *La recherche de la langue parfaite*[112]. Mais il n'a pas abordé la langue arabe.

Depuis la nuit des temps, la question de la langue a incité les hommes à chercher des explications, ou encore créer des mythes pour combler leur incompréhension quant à la cause de la différence des langues entre les peuples, partant d'un postulat commun que les hommes parlaient à l'origine une seule langue, puisqu'ils sont nés d'un même père.

Le mythe de la Tour de Babel, qui essaie de résoudre cette énigme, est considéré pour cela même comme un des vecteurs essentiels du souvenir du passé de Babylone, dans le monde chrétien et dans une moindre mesure dans le monde musulman. La langue mise en évidence dans cette histoire est évidemment l'Akkadien, parce que c'était la langue de la Mésopotamie et de Babel. Mais le mythe ne se limite pas aux Akkadiens, il englobe l'humanité, qui autrefois parlait la langue originelle, dont les dieux ont gratifié la seule race humaine. En ce sens, Babel serait l'origine de l'humanité, unie, qui tient le même discours et qui a pu développer le savoir du vivre ensemble. Mais pêchant par orgueil, ces hommes sont frappés par la sanction divine pour avoir cherché à trop s'élever.

Ce mythe, d'une fécondité remarquable, a inspiré des réflexions sur l'origine de la diversité des langues, la puissance de l'effort collectif, l'orgueil humain, la fonction civilisatrice de la ville et la généralisation du savoir parmi les habitants. Il est représenté par un édifice religieux de sept

110 L'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO) est un établissement français d'enseignement supérieur et de recherche chargé d'enseigner les langues et les civilisations autres que celles originaires d'Europe occidentale.
111 Abu Hatim Razi, *Kitab al-zina fi-l-kalimat al-islamiya* (Le livre de la beauté dans les mots islamiques arabes) qu'on peut traduire par le « Livre de l'univers des mots ».
112 Umberto Eco, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne, Edition le Seuil,* 1993.

étages, « une ziggurat[113] », dédié au dieu Mardouk à Babylone et désigné comme « le temple de la fondation du Ciel et de la Terre ».

L'exemple de la tour de Babel[114] est intéressant parce qu'il montre la grandeur d'une langue et la décadence tragique, d'une extrême rapidité, à laquelle elle peut faire face.

Fort ancienne, l'histoire de la Tour de Babel est rapportée par la Bible dans le Livre de la Genèse.

« Toute la terre avait une seule langue et les mêmes mots. Comme ils étaient partis de l'Orient, ils trouvèrent une plaine au pays de Shinar, et ils y habitèrent. Ils se dirent l'un à l'autre : Allons ! Faisons des briques, et cuisons-les au feu. Et la brique leur servit de pierre, et le bitume leur servit de ciment. Ils dirent encore : Allons ! Bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet touche au ciel, et faisons-nous un nom, afin que nous ne soyons pas dispersés sur la face de toute la terre. L'Éternel descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils des hommes. Et l'Éternel dit : Voici, ils forment un seul peuple et ont tous une même langue, et c'est là ce qu'ils ont entrepris ; maintenant rien ne les empêcherait de faire tout ce qu'ils auraient projeté. Allons ! Descendons, et là confondons leur langage, afin qu'ils n'entendent plus la langue, les uns des autres. Et l'Éternel les dispersa loin de là sur la face de toute la terre et leur donna tous un langage différent ; et ils cessèrent de bâtir la ville. C'est pourquoi on l'appela du nom de Babel, car c'est là que l'Éternel confondit le langage de toute la terre, et c'est de là que l'Éternel les dispersa sur la face de toute la terre[115]. »

Bien sûr, quand il s'agit de la langue arabe, les sentiments se mêlent aux interprétations chez les musulmans. C'est la langue que Dieu a offert aux hommes, c'est aussi celle qu'il a choisi pour s'adresser à eux, les orienter vers le droit chemin. Elle est donc la plus proche de la Vérité et devrait se généraliser sur la terre autant que l'islam, pour tendre vers une société juste. Répandre l'Arabe et lui donner la primauté et la souveraineté est plus qu'une question de domination, c'est une question de foi.

Un savant n'est pas un banal personnage, c'est le porte-voix de son monde et de sa civilisation. C'est aussi un être qui appartient à tous. C'est pour ça qu'il doit écrire dans une langue que tout le monde comprend, du moins le monde savant, pour qu'il puisse rentrer dans l'Histoire par la grande porte.

Mais des siècles plus tard, avec ces hommes de sciences ancestraux qui se sont rendus dans toutes les terres d'islam dont ils ont fréquenté savants et peuples, la chance de savoir les origines de tels ou tels mathématiciens, théologiens, astrologues ou philosophes s'amenuisent. D'autant que certains ne sont pas versés dans l'autobiographie et parlent peu ou pas de leurs parents, familles, enfants ou peuples. Il ne reste plus que leurs écrits, automatiquement associés à leur langue d'écriture. On se retrouve ainsi avec un nombre de savants persans et un nombre de savants arabes illimité, alors qu'ils ont tous une origine et une langue maternelle différente.

Maintenant que les peuples se sont érigés en pays et plusieurs terres d'islam se sont limitées par des frontières. Plusieurs de ces pays ne sont plus frères et rencontrent de sérieuses difficultés de voisinage, comme l'Arabie et le Yemen, ou encore l'Algérie et le Maroc… L'identification de leurs savants devient problématique. Et plusieurs hommes de sciences qui sont morts sur une terre devenue par la suite ennemie de leur pays d'origine, passent sous silence. Ce qui est dommage pour l'histoire des sciences. Quand allons-nous enterrer la hache de guerre pour rendre à nos illustres hommes de sciences les justes honneurs qui leur reviennent ?

---

[113] Ziggurat ou ziggourat est un monument caractéristique de la civilisation mésopotamienne, qui se présente sous la forme d'une tour à plusieurs étages, à finalité religieuse.

[114] L'Irak est un exemple éloquent pour la recherche de la langue parfaite. Babylone, cœur de la Mésopotamie, située sur l'Euphrate à peine à 100km de l'actuel Baghdad, parlait l'Akkadien, depuis au moins le II[e] millénaire av. J.-C. L'akkadien a été pendant longtemps la langue littéraire et diplomatique par excellence de tout le Proche-Orient. Mais il a vite été supplanté par l'araméen, puis rapidement l'arabe s'est installé.

[115] Traduction de Louis Segond (1810-1874), un pasteur protestant et théologien. Entre 1874 et 1880. Il a procédé à la traduction de la Bible, en français, à partir des versions de l'Hébreu et du Grec. Elle est connue comme la *Bible Segond*.

En Algérie, tous les savants de l'ère islamique ont écrit en arabe. Dans des familles de plusieurs générations, le savoir est passé de père en fils sur plusieurs décennies. Il y a aussi des fratries de savants, qu'on retrouve éparpillés dans plusieurs pays, comme le Maghreb central (Algérie), le Maghreb aqça (Maroc), le Maghreb adna (Tunisie), l'Andalousie et les Djuzur ou les Iles (Canaries) et même aux îles Siciliennes d'Italie (Siqiliya). Ainsi éclatés dans plusieurs pays, il est difficile de retrouver le lien qui les unit et d'identifier celui qui se limite à dire qu'il est de Bilad al-Maghreb. Une histoire difficile à reconstruire.

Tous ont pourtant contribué à la grandeur des écoles qu'ils ont fortifiées chez eux, comme l'école de Bejaia, l'école de Tlemcen, ou encore la Zeytouna de Tunis et Qarawinine de Fès, en plus des grandes cités comme Qal'at Beni Hammad, capitale du royaume Hammadite un des centres culturels et scientifiques, les plus dynamiques du Maghreb central vers le XIe et XIIe siècle, et les grandes zaouïas, centres des plus grandes tariqas du monde soufi, comme la Tidjaniya et la Alawiya.

En plus de la question de la langue maternelle immédiate et celle de l'appartenance à l'espace géographique, ces savants posent ou reposent la question des origines. La terre Nord-africaine était entièrement amazighe, c'est le terme attesté pour nommer la langue des origines de cette région qui est appelée par les historiens et les archéologues « la Libye antique[116] » et parlait « le libyque ». Le libyque est une des premières langues de l'humanité, dont l'écriture, le *tifinagh*, a été découverte sur les gravures du Sahara, datées de quelques millénaires avant notre ère. C'est aussi la seule langue ancienne qui continue à être parlée, à ce jour, non sans difficultés. Ses traces couvrent le Sud de la Méditerranée, des Iles Canaries (dans les eaux atlantiques à l'ouest du Maroc) à l'oasis de Siwa (en Egypte). Après plusieurs invasions des différentes contrées, elle a cessé d'être écrite mais elle n'a jamais cessé d'être parlée par les communautés qui continuent à l'utiliser, avec des différences locales.

Après avoir totalement disparu des écritures, le *tifinagh* a été retrouvé chez les Touareg du désert d'Algérie et de Libye. C'est grâce à eux que des académiciens ont pu ressusciter la langue écrite et restructurer l'alphabet, pour l'écrire de nouveau et relancer son enseignement, depuis les années 1960, non sans peine, en Algérie, au Maroc, puis en Tunisie où les revendications, pour lui redonner vie, sont encore à l'état embryonnaire. Une histoire qui s'étale sur plus de 5 millénaires.

Les pays d'Afrique du Nord sont officiellement et définitivement arabisés. La revendication de la langue d'origine ne s'inscrit pas dans une guerre contre la langue arabe mais dans une reconnaissance culturelle d'une langue ancienne qui contribue à la construction de l'identité qui ne doit pas disparaitre.

Je ne rentre pas dans les détails de la politique interne de chaque pays, mais tous les savants que le grand-Maghreb a engendré, à l'époque médiévale, et même ceux d'Andalousie sont d'expression arabophone. On peut citer à titre d'exemple Ibn Hamza, illustre savant dont personne ne sait qu'il est de Bouira[117], ou Al-Manşūr al-Qalʿī[118], « le premier maillon important de la tradition mathématique maghrébine » avec son ouvrage majeur : *Kitāb al-bayān wa al-tidhkār*, dont personne n'a entendu parler, et qui est originaire de Qal'at Banu Hammad, aujourd'hui Msila.

Les linguistes que cette région a connus à l'époque médiévale, comme Ibn Nahwi (m. 1119), mettaient en valeur l'invincibilité de la langue arabe, et toutes les sciences qu'ils ont développées comme les mathématiques et l'astronomie de la Qalaa et de l'école de Bejaia ou les enseignements de l'école d'al-Ubbad de Tlemcen ont été faits en langue arabe. L'œuvre d'Ibn Ḥammād de Bejaia, (mort vers 1230) pour ne citer que lui, a participé à la formation du « groupe de la Qal'aa », un collège savant qui reprend la méthodologie originale du mathématicien al-Manṣūr al-Qalʿī dans

[116] Le Libyque est la langue qui était autrefois parlées par les populations de la Libye antique, qui regroupe toute l'Afrique du Nord, avec ses variantes, desquelles descendent les langues amazighes modernes (kabyle, chaoui, rifain…) Les mots Libyques, liés à l'élevage et à l'agriculture, suggèrent un développement de ce langage dès le Néolithique.

[117] Bouira, Tuviret en amazighe, son écriture en tifinagh est □ □ □ □ □ □C'est une ville algérienne, située dans la région de Kabylie, à 100 km au Sud-est d'Alger.

[118] Qal'aa Banou Hammad est un site archéologique du moyen-Age qui se trouve à Msila à 180km au Sud-est d'Alger, sur les portes du Sud.

son ouvrage *Nihāyat al-qurb*, traitant des mathématiques appliquées aux héritages[119] (appelé communément « science des héritages »).

Bejaia, la basse Kabylie, située sur les côtes et entourée de montagnes qui l'ont protégée de maintes agressions, est une ville de sciences essentiellement. Des centaines d'étudiants, dont certains d'origine européenne, se pressaient dans ses écoles et ses mosquées où enseignaient les plus grands théologiens, juristes, philosophes et savants. Le juriste Al Ghobrini (1246-1314), Qadi de la ville, décrit les savants de Bejaia comme « princes de la science », parmi lesquels Sidi Boumedienne, Abd al-Haq al-Ishbili, al-Qurashi et Abu Tamim Ben Gebara. Ils se réunissaient dans des audiences pour discuter de questions purement scientifiques et métaphysiques, voire ésotériques. Mais ses principaux lieux de savoirs, la Grande Mosquée, *Madinat al-`Ilm* (la Cité des Sciences), al-*Khizana Sultaniya* (la bibliothèque royale) et l'Institut Sidi Touati, ont été oubliés. Des lieux où Ibn Khaldoun a formé pas moins de 5000 femmes.

Quant à la haute Kabylie, située sur les hauteurs, elle est décrite comme une *montagne savante* de la science religieuse et soufie. Elle compte notamment un réseau de zaouïas et d'institutions culturelles religieuses qui quadrillent son territoire, parce que les plus grands maitres soufis y sont issus : Sidi Abderrahmane al-Thaalibi, fondateur de l'Ecole Thaalibiya d'Alger au XIVe siècle est né dans les Isser en Kabylie, et Sidi M'hamed al-Djardjeri al-Azhari, dit « Bouqabrine », fondateur de la Tariqa Khelwatiya Rahmaniya au XVIIIe siècle, est né à Ath Smaïl sur les hauteurs de Djurdjura. Alors que l'origine du soufisme africain revient en grande partie à la Tariqa Tidjaniya (XVIIIe) d'Ain Madhi et la Tariqa Chikhiya (XIXe) d'al-Bayadh, les deux se situent dans le Sud algérien.

De Nizami à Abou Madyan : un siècle de fondateurs. Pour revenir à l'époque de Nizami, on peut citer en exemple Sidi Abou Madyan Chouaib, du XIIe siècle, qui a écrit en langue arabe alors qu'il est né en Andalousie, terre espagnole et a vécu à Bejaia, terre amazighe ou libyque.

La naissance du soufisme maghrébin, toutes tariqas confondues, ou le soufisme d'Afrique dans toutes ses variantes a eu lieu à Bejaia au XIIe siècle, sous la direction de Sidi Abou Madyan. La région comptait alors un grand nombre de lettrés locaux et berbérophones reconnus dans toute l'Afrique du nord.

Abou Madyan Chouaib, dit Sidi Boumédiene, né à Cantillana en 1126, a vécu à la même époque que Nazimi. Comme lui, il a commencé ses déplacements dès son enfance. Mais Chouaib est parti seul sur les routes alors qu'il avait à peine 10 ans. Il a décidé de venir à Bilad al-Maghreb qui représentait pour lui le cœur de la spiritualité.

Après de longues pérégrinations et après avoir accumulé un maximum de savoir, notamment à l'université des Karawiyine, il s'est rendu à la Mecque pour le Hajj où il a rencontré Sidi Abd al Qadir al-Jilani, avec qui il va passer un long moment et étudier sous sa direction les secrets du soufisme et un grand nombre de hadiths.

A son retour, Abou Madyan s'installe à Bejaia et créé son école qui va devenir un pôle de savoir convoité des plus grands savants du monde musulman d'Afrique, d'Orient et d'Europe.

L'unification des sciences en islam sous les deux langues souveraines, l'arabe et le persan, en fonction de la région géographique et la maitrise des deux langues, a permis aux grands savants d'aller chercher le savoir là où il se trouve, et aussi de se rencontrer, de se comprendre et de débattre des grandes questions scientifiques et philosophiques. Pour l'un comme pour l'autre, le fait d'adopter ces langues du savoir, a fait d'eux des êtres universels.

Abou Madyan Chouaib est l'initiateur de la principale source initiatique du soufisme qui va engendrer toutes les autres tariqas du Maghreb, d'Andalousie et d'Afrique, à partir du XIIe siècle : la Qadiriya. Il est aussi le fondateur d'une des plus grandes écoles connues de l'époque qui va contribuer à la production du savoir pendant plusieurs siècles. Nizami est le constructeur d'une poésie lyrique qui va marquer la littérature sur des générations, inspirant des individus et des écoles de pensée d'origines diverses. Tous deux sont des piliers de cette civilisation qui s'est étalée sur près d'un millénaire.

---

119 Djamil Aissani et Allaoua Amara, « *Qal'a des Bani Ḥammād: première capitale du royaume berbère des Hammadides (*XIe *siècle)* », Encyclopédie Berbère, no 6642, 2004.

Conclusion. Les historiens ne s'accordent pas sur les causes précises qui ont mené au déclin de la civilisation islamique, et il est difficile d'en trouver une cause majeure, tant la politique, le militaire, le social et le scientifique se confondent. Mais dès lors que les rois ont commencé à douter de leurs savants et à les exiler, à bruler leurs livres et à ne plus reconnaitre leur savoir, c'était le début de la fin. Ils ont arrêté l'hijtihad (la pensée ou l'effort intellectuel) et attesté que la tradition (*naql*) primait sur la pensée ou l'intellect (*'aql*). En plus, les musulmans n'étaient pas seuls au monde, leurs terres ont été conquises à leur tour. Réalisant que la force de l'ennemi se trouve dans son savoir, chaque conquérant intégrait dans sa conquête la destruction des bibliothèques et des medersas. C'est le cas des Mongoles. Alors que le renouveau européen a commencé, quand certains pays ont envoyé des émissaires sur les terres d'islam, non pour les conquérir, mais d'abord pour importer leurs livres et les traduire dans leur langue, afin de s'inspirer de leur savoir pour mieux se reconstruire. D'ailleurs, l'Europe a découvert plusieurs écrits grecs, comme une bonne partie de la pensée d'Aristote, à travers les traductions commentées arabes ou persanes.

Pour l'Est comme pour l'Ouest, le Machreq et le Maghreb, notre force est dans notre savoir, quelle que soit la langue que son auteur utilise pour le dispenser.

Nizami a produit une œuvre littéraire qui a influencé plusieurs générations de poètes d'expression persane, venant d'horizons divers, en ouvrant des voies nouvelles, et en s'inscrivant sur un registre universel. Abou Madyan a posé les fondations d'un soufisme qui a permis de bâtir des écoles et dispenser un enseignement qui a servi à orienter les peuples dans la vie de tous les jours. Son enseignement des préceptes de l'islam dans le respect des traditions locales a sauvé le patrimoine de la région et fortifié son identité. Mais les noms de Nizami et Abou Madyan ne priment pas dans les arcanes du savoir, parce que nous ne leur avons pas consacré le mérite qui leur revient en les mettant au-devant de la scène. Ils continuent d'être énumérés dans des listes communes généralistes de savant perses et arabes. Cet oubli nous incombe, c'est à nous qu'il revient de leur rendre les honneurs qu'ils méritent.

Bibliographie

Cornell, V.J. 1996, *The Way of Abu Madyan: Doctrinal and Poetic Works of Abu Madyan Shu'ayb al-Husayn al-Ansāri,* Cambridge, RU : The Islamic Texts Society, Golden Palm Series.

Dermenghem Émile, 1954, *Tlemcen mystique, saints et confréries*, Richesses de France, Tlemcen n°18, tome 1[er], Ed. Delmas, Bordeaux

Benblal Rachid, 2003, *Tlemcen des saints et des savants,* Ed. Dar El Gharb, Oran.

Mohammed Souheil Dib, 2006, « *La Rih'lat d'Abû Madyan ou l'appel du Maghreb* », Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, vol. 54, n° 1.

Meynier Gilbert , 2010, *L'Algérie, cœur du Maghreb classique : De l'ouverture islamo-arabe au repli (698-1518),* Paris, La Découverte.

Pickens Samuel, Renaudeau Michel, Richer Xavier, 1993, *Le Sud marocain*, Samuel Pickens.

Demoule Jean-Paul, Dominique Garcia, Alain Schnapp, 2018, *Une histoire des civilisations : comment l'archéologie bouleverse nos connaissances*, Paris, Éditions La Découverte.

Œuvres complètes de Hakim Nizami, 1995, préface et biographie par le Pr, Shabli Naamani, avec la collaboration de M. Darvish, Téhéran, Djavidan.

Matthew E. Falagas, Effie A. Zarkadoulia et George Samonis, « *Arab science in the golden age (750–1258 C.E.) and today* », *The Federation of American Societies for Experimental Biology Journal*, n° 20, 2006, p. 1581–1586.

Eco Umberto, 1993, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne,* Edition le Seuil.

Gelpke Rudolf, 1995, *L'histoire de Layla et Majnun,* Publications Omega.

Seyyed Hossein Nasr, Mehdi Amin Razavi, 1996, *La tradition intellectuelle islamique en Perse,* Routledge Curzon.

Burgel, Johan Christoph et van Ruyuymbeke, Christine, 2011, Nizami : Une clé du trésor des Hakim, Presse universitaire d'Amsterdam.

Mohammad Javad Kamali, 2014, *Bibliographie française de la littérature persane*, Mashhad, Sokhangostar.

Chelkowski, Peter. J, «Nizami Gandjawi», Encyclopaedia of Islam, New Ed., 1995, Vol. 8: 76–81.

Aissani Djamil et Amara Allaoua 2004, « *Qalʿa des Bani Ḥammād: première capitale du royaume berbère des Hammadides (*XI^e^ *siècle)* », Encyclopédie Berbère, n° 6642.

Uiza Qallez
Fəlsəfə elmləri doktoru

Fəlsəfə və təsəvvüf Nizami dövründə və dil məsələsi

Xülasə

2004-cü ildə Kembric Universitetində dahi Nizaminin şərəfinə konfrans təşkil edilmiş, 2011-ci ildə isə onun əsərləri “Nizami: Həkim xəzinələrinin açarı” adı ilə nəşr edilmişdir.

Onun fantazmaqorik üslubda yazdığı epik poeziyasının qəhrəmanları zaman hüdudlarından kənara çıxaraq gizli aləmin sirlərini özünəməxsus üslubda ifadə edirlər.

Nizami yaradıcılığı bir neçə şair nəslinə təsir göstərmiş və bütün farsdilli poeziyanı zənginləşdirərək, ideal söz xəzinəsi olan təşbeh və məcaz, təxəyyül və novatorluq kimi müasir və ümumbəşəri yollar açmışdır.

Уиза Галлез
Доктор философских наук

Философия и суфизм во времена Низами и вопрос языка

Резюме

В 2004 году Кембриджский университет организовал в честь великого Низами конференцию, труды которой были опубликованы в 2011 году под красноречивым названием «Низами: ключ к сокровищам Хакима».

Его эпическая поэзия в фантасмагорическом стиле, заставляет персонажей поэм путешествовать вне времени и приписывать им качества природы, выражать тайну скрытого мира в уникальном стиле.

Творчество Низами повлияло на несколько поколений поэтов и обогатив всю персоязычную поэзию, открыв новые пути, которые могут быть отнесены к временам современности или универсальны, как аллегории и метафора, воображение и новаторство, идеальная сокровищница слов.

Ouiza Gallèze
Doctor of philosphy

Philosophy and Sufism in Nizami's period and the issue of language

Summary

In 2004, a conference was organized at Cambridge University in honor of the great Nizami, and in 2011 his works were published under the title "Nizami: The Key to the Hakim's Treasures."

The heroes of his epic poetry, written in a phantasmagoric style, go beyond the limits of the time and indicates the secrets of the mistic world in a unique style.

Nizami's work has influenced several generations of poets and enriched all Persian-language poetry, opening modern and universal ways, such as allegory and metaphor, imagination and innovation, which are ideal vocabulary.

H.Haluk Erdem*
Prof.Dr.
Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi

Nizami Gencevi düşüncesinde medeniyet problem

Giriş. 12.yüzyılda Gence'de yaşamış (1138-1145) Nizami Gencevi hakkında çalışmalar genellikle edebiyat alanı içerisinde toplanmaktadır. Onun Türk dünyasının ilk Hamse şairi olduğu doğrudur. Eserleri Leyla-ü Mecnun, Hüsrev-ü Şirin, Mahzen-i Esrar şair Gencevi'nin edebiyat ustalığını sergilemektedir. Ancak tüm bu yapıtların yanında Gencevi'nin düşünür yönü de oldukça önem taşımaktadır. Nizami'nin şiirlerini Farsça yazdığından hareketle Onun İranlı bir şair olduğunu iddia etmek doğru değildir. Mehmet Emin Resulzade Gencevi'nin kesinlikle bir Türk ve Azerbaycanlı şair olduğunu dile getirmektedir (Resulzade, 1951).

Gencevi eserlerinde başta insan ve değerleri olmak üzere, bir düşünür tarafından kaleme alınabilecek ne kadar konu varsa gündeme getirmiştir. Adalet, yönetim, eğitim bu konuların başında gelmektedir.

Nizami Gencevi'de Uygarlığın Temeli Olarak Adalet. Uygarlığın ilk adımı insan ve sahip olduğu değerlerdir. Gencevi'de insan değerleri ayrıntılı olarak işlenir. Ayrımcılığa dayalı bir insan iletişimi yerini insani değerlere bırakır: ''Senlik benlik duygularında hasıl olan (menfaata dayanan) dostluğun daima düşmanlıkla ilgisi vardır. Dost, rahatlık veren bir merhemdir. Yoksa bir takım bayağalıkların sözünü etme'' (Gencevi, 1990: 155). İnsanların birbirlerine samimi dostlukla yaklaşması iyiliğin gelişmesi için bir imkandır:

''Ömür vefasızdır, gülüm sana,
İyilik tohumunu sen ek her yana
Bu dünya hiç kimseye kalmayacaktır
Bari vefalı ol öz dostlarına'' (Gencevi, 1981: 166).

Gencevi'nin eserlerinde ön plana çıkan önemli değerlerden birisi de adalettir. Adalet onun düşüncesinde ulaşılması gereken bir ideal ve amaçtır. Yöneticiler sosyal barışı korumak ve adaletli olmak durumundadır. Adaletsizlik, toplum ve devletin yıkılması sonucunu doğurur. Sultan Sencer'e bir kadın tarafından söylenen sözler adaletli yöneticinin önemini öz bir biçimde göstermektedir: ''Sen cihan kalelerini açmak için bir anahtar olarak geldin, zulüm için yaratılmadın. Cefayı azaltmak için seni şah seçtiler. Başkaları yara açsa da sen merhem olacaksın. Zayıfların adaleti sana nazlanmak, senin ödevin ise onları okşamaktır'' (Gencevi, 1964: 87). Behram Şah ve ihtiyar çoban hikayesinde adaletin sosyal hayat üzerindeki etkisi anlatılır. Eğlencelere dalan Behram Şah devletin yönetim işini vezirine bırakmıştır. Durumu fırsat bilen vezir ise ülkeyi kötü yönetmektedir. Halk ise gerçek olanı bilmediği için Behram Şah'ı suçlamaktadır. Vezir, Behram Şah'ı da yanlış ve kendine çıkarına göre yönlendirmektedir. Vezir, zulmü uygulayanın Şah olduğunu halk arasında yaymaktadır. Halkın gözünde Vezir adaletli, Şah adalesiz konumdadır. Bir çobanla sohbetinde Şah gerçek durumu anlar. Şah ülkenin içinde bulunduğu adaletsiz durumu çözer ve yeniden adalet sağlanır. (Yılmaz, 2001: 204). Adaletin ülkede yeniden yayılmasıyla birlikte tüm canlılar üzerinde olumlu değişimler meydana gelmiştir. ''Her işe insafla yanaşan Behram Şah, adaleti göklere yükseltmiş, adaletli kişilerle yoldaş olmuştur. Ülke onun adaleti sayesinde zenginleşmiştir. Hatta hakkın ve adaletin neticesi olarak kısır inekler doğmaya başlamış, hayatı güzelleştiren, tabiatı değiştiren çaylarda su çoğalmış, ağaçların meyveleri bollaşmıştır'' (Halisbeyli, 1991: 120).

Türk Devlet yapısının temelini adalet meydana getirir. Adalet üzerine kurulmuş bir devlet her zaman güçlü bir devlet olmuştur. İhtiyar kadının Sultan Sencer'e söyledikleri Türk olmak ile adalet özdeşliğini vurgulamak için çok çarpıcıdır. Büyük Selçuklu Sultanına ihtiyar kadın şöyle söyler: ''Madem ki adaletsizliğe tahammül ediyorsun, demek ki Türk değilsin''. (Resulzade,

* Prof.Dr., Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi
E-mail: hherdem@ankara.edu.tr

161; Gencevi, 1964: 86). Adalet değeri Gencevi'nin eserlerinin merkez konusu olarak yerini alır. Yine adaleti dillendirdiği sözlerinden aktaralım:

‘‘Her kim zor kullansa işinde eğer,
İşinin nizamı bozulur gider’’
‘‘Kim salsa dünyaya zulüm bağını,
Demek ki bağlar el ayağını’’
‘‘Memleketin direği adalettir her zaman,
Adaletten nasibin saadettir her zaman’’ (Nizami, 1991: 39-47).

‘‘Adalet Gözlemek İçin Padişaha Nasihat’’ başlıklı şiirinde Gencevi ana değer olarak adaleti işlemektedir:

‘‘Seninkidir bu güzel, can-celalli ülke,
Fahr et, sevin, ülkenin sal üzerine gölge…
Seher senin karşına çıkarır güzgücünü,
Belki sen o güzgüde göresen öz üzünü.
Toprak gibi eğilme, daim tevazükâr ol,
Teme salma dünyaya, eli boş bir rüzgar ol.
Karışık toz-topraktan çok yahşıdır saf toprak
Havaya kalhmış toprak kara toz olur ancak.
Maslahatı düşünmek adil için ni'mettir,
Bu govmdan kurtarmak en güzel bir sanattır.
Sen şehere, goşuna yahşılık etsen eğer,
Onlar da sene daim yahşılık isteyerler.
Halka zulm edir, her kim dağıtsa memleketi,
Adalet üzerinde durar şahlar devleti.
…
Zulm ile bu dünyanı almak değildir mümkün,
Ancak adalet ile alırsın her bir mülkü.
Söyle, adaletsiz iş sana ne fayda verir?
İnsafsız görülen iş ömrünü bada verir.
Adl aklı şad eden müştülükçüdür, inan,
Adlin gücü ülkeni abad eder her zaman,
Memleket rahat yaşar, ne kadar ki, adlin var,
İşin adaletinle tutar daim karar’’ (Aktaran: Yılmaz, 2001: 207-208).

Nizami Gencevi'de Uygarlık Anlayışı Olarak İdeal Kent. Akıl sahibi eğitimli insan olmak insanlık ideallerin gelişimi için vazgeçilmez bir koşul durumundadır: ‘‘Gaflet içinde yaşamak akıl işi değildir. Çünkü gafil durmak bir nevi divaneliktir. Okumasan bile bir harf karala. Yazmak elinden gelmiyorsa bir kalem kes. Aydın gönüllülerin hizmetinden baş çevirme’’ (Gencevi, 1990: 84). Nizami'nin bilgi için söylediği şu sözde bilgiye verdiği önemi gösterir: ‘‘Gelişimizde bizde bir bilgi, gidişimizden de bir eser vardır’’ (Gencevi, 1990: 113). Bilgi ve eğitim ideal bir kentin oluşturulması için önemlidir. İdeal devlet ütopyaları Antik dönem Yunan düşünürlerinden itibaren eserlerinde yer almaktadır. Platon Devlet adlı yapıtında eğitim ve ideal kentin, yararlı yurttaşın özelliklerini anlatır. Türk-İslam düşünce dünyasında ise Farabi'nin *El-Medinet'ül Fazıla* yapıtı örnek olarak verilebilir. Gencevi'nin *İskendername* adlı eseri de ideal kent ve yönetiminin tartışıldığı içeriklerle ilgilidir. *İskendername* iki kitaptan oluşmaktadır: *Şerefname* ve *İkbalname*.

Nizami *İkbalname* eserinde ideal kenti şöyle anlatmaktadır: ‘‘ Kuzey seferinden dönen İskender o zamana kadar hiç kimsenin bilmediği bir yere rastlar. Cenneti andıran bu yerin tabiatı çok güzeldir, her tarafta yemyeşil tarlalar, akarsular, bol meyveli bahçeler, sayısız koyun, inek, at sürüleri bulunmaktadır. Fakat bahçelerin etrafında herhangi bir çit bulunmaz, bahçelerde bir bekçi bulunmaz ve hayvan sürülerinin yanında da herhangi bir çoban yoktur. Ağaçtaki

meyvelerden koparan bir asker felç olarak yere düşer, bir koyunu yakalamak isteyen bir diğeri ise sıtma tutmuş gibi hastalanır. Bunu gören İskender ordusundakilere hiçbir şeye dokunmamalarını emrederek ‘'bu size bir ders olsun, hiç kimse başkasının malına dokunamaz’’der. (Aktaran: Nahmedov-Saygın, 2012: 128).

Doğruluk, yurttaşların erdemli davranışı, şehir halkının her türlü adaletsizlikten uzak kalışı, yalanı bilmeme, eşitlik ve zorda kalanlara yardım etme ideal kentin özellikleridir. İdeal kentin sayılan bu özellikleri uygarlığın insanlık lehinde ilerlemesini beraberinde getirir.

Sonuç ve Değerlendirme. Adalet uygarlığın temel değeri ve ön koşuludur. Ardından adalet ve bilgi temelli ideal kent yönetimi ve kent oluşumu gelir. Gencevi’nin eserleri bugünkü dünyamızın küreselleşme sorunlarında yaşanan insanlık durumunu yeniden düşünmemiz için bir fırsat vermektedir. Yardımseverlik, dayanışma ve eşitlik temelli bir toplum uygarlıkta yaşanabilecek bütün problemleri çözebilir niteliktedir. Bu anlamda Nizami’nin eserlerindeki bakış açısını evrensel düzeyde tartışmanın önemi çok büyüktür.

Kaynakça

Halisbeyli, Taki, *Nizami Gencevi ve Azerbaycan Kaynakları*, Azameşr, Bakü, 1991.

Nahmedov, Ahmet-Tuncay Saygın, ‘‘Doğu’dan Bir Ütopya Kenti: Genceli Nizami’nin İskerdername Eserinde İdeal Kent’’, *İdealkent,* sayı: 5, 2012.

Nizami Gencevi, *Hamse*, Bakü, Gençlik, 1981.

Nizami, *Hüsrev ve Şirin*, (Çev: Sabri Sevsevil), Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1994.

Nizami, *Mahzen-i Esrar*, (Çev: M.Nuri Gençosman), Milli Eğitim Bakanlığı, 1964.

Nizami, *Mahzen-i Esrar*, (Çev: M.Nuri Gençosman), Milli Eğitim Bakanlığı, 1990.

Nizami, *İncile*r (Haz: Vahdet Sultanzade Hidayet-Muhsin Nağısoylu), Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara, 1991.

Resulzade, Mehmet Emin, *Azerbaycan Şairi Nizami*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1951.

Yılmaz, Saim, ‘‘Nizami Gencevi’de Adaletli Yönetici İdeası’’, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı:18, Erzurum, 2001.

H.Haluk Erdem
Prof. Dr.

Nizami Gencevi düşüncesinde medeniyet problem

Özet

12. yüzyıl düşünürü N.Gencevi eserlerinde medeniyet problemini çeşitli açılardan tartışmaktadır. N.Gencevi düşüncesinde adalet medeniyetin temelidir. Ona göre adalet üzerine kurulmuş bir devlet her zaman güçlüdür. N.Gencevi’de tartışılan bir başka konu da kent düşüncesidir. Adalete dayanan kent, aynı zamanda insanların mutlu oldukları kenttir.

Г.Халук Эрдем
Проф. Доктор

Проблема культуры в мысли Низами Гянджеви

Резюме

Мыслитель XII века Н.Гянджеви в своих произведениях рассматривает проблему цивилизации с разных сторон. В представлении Н.Гянджеви справедливость – это основа цивилизации. По его словам, государство, основанное на справедливости, всегда могущественно. Государство, основанный на справедливости, – это еще и страна, в котором люди живут в братстве и в счастии.

H.Haluk Erdem
Prof.Dr.

The problem of culture in the thought of Nizami Ganjavi

Summary

The 12th century thinker N.Ganjavi discusses the problem of civilization from various aspects in his works. In N.Ganjavi's thought, justice is the foundation of civilization. According to him, a state founded on justice is always strong. A state based on justice is also a state where people live together in fraternity.

Zaim Khenchelaoui
professor

La réception de l'œuvre de Nizami dans le monde arabophone

Mon propos est de donner un aperçu global sur la réception de l'œuvre de Nizami dans le monde d'expression arabe lequel, faut-il le reconnaître, accuse un déficit dans les travaux de recherche le concernant comparé à d'autres grands poètes persanophones qui eux semblent avoir suscité un plus grand intérêt. D'aucun ne conteste le fait que des poètes de moindre envergure tel que Ferdowsi, Saadi, Hafez, Roumi, Omar Khayyam, Farid al-Din Attar, ont fait l'objet de plus amples études, traduits en langue arabe et diffusés beaucoup plus largement que le fut le grand poète azerbaïdjanais Nizami. Certains spécialistes de la littérature turco- iranienne à l'instar de l'orientaliste allemand Georg Jacob qui avait traduit en partie ses poèmes le considère même comme supérieur à Ferdowsi, une appréciation qui semble être partagée par l'académicien russe Yevgeny Bertels auteur de *Nizami Velikiy Aazerbaydzhanskiy Poet*, publié à Bakou en 1940.

Voyons à présent l'état des lieux sans pour autant prétendre à l'exhaustivité dans notre approche qui se veut sommes toutes indicative. Nous voudrions de prime abord jeter un coup d'œil sur l'état d'avancement des travaux concernant Nizami à commencer par son référencement et son indexation dans les sources arabes. L'une des plus anciennes références se trouve dans le traité de géographie intitulé *Âthâr al-Bilâd wa 'Akhbâr al-'Ibâd* (Caractéristiques des contrées et chroniques des peuplades ; Bölgələrin xüsusiyyətləri və xalqların salnamələri) où le cosmographe arabe Zakariâ al-Qazwînî décrit la théorie des sept climats dans les différentes régions du monde alors connues dont l'Azerbaïdjan. C'est en évoquant *Gəncə* que l'auteur aborde le poète emblématique de cette cité jadis florissante :

« *C'est la ville d'où est issu abû Muhammad al-Nidhâmî (Nizami) qui fut un poète lyrique sage et clairvoyant, auteur d'un remarquable recueil de poèmes (Divan). Sa poésie porte le plus souvent sur l'Au-delà, sous forme d'homélies, maximes, symboles mystiques et métaphores. On lui attribue Dastan Khosrow o Chirine, Dastan Leïli o Madjnoun, Makhzan-ol-Asrâr et Haft-Peïkar. Lorsque Fakhrî Jurjânî composa Dastan Wîs wa Râmîn pour le sultan seldjoukide Toghrul Beg (993-1063), il le fit dans un style si exquis, si fluide qu'on l'aurait pris pour de l'eau claire qui coule loin de toute exubérance ou prétention. Nizami a voulu faire de même en composant Dastan Khosrow o Chirine en usant davantage d'allégories, de paraboles, de sermons, de sentences et de récits sympathiques qu'il offrit au sultan seldjoukide Toghrul Ibn Arslan (1169-1194). Celui-ci était enclin à la poésie et aux poètes, si bien qu'il est tombé en admiration devant lui d'où la célébrité de son œuvre et la profusion de ses copies. Quant à Leïli o Madjnoun, il lui a été commandé par le gouverneur de Shirvan. C'est pour lui qu'il le composa. Nizami était incomparable dans son art. Il est mort aux alentours de l'an cinq-cent quatre-vingt-dix* ».[120]

Il s'en est suivi deux autres références ottomanes majeures que sont respectivement : le célèbre index bibliographique du XVII^{ème} siècle intitulé *Keşfü'ẓ-Zunûn ʿan Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* connu en occident sous son titre latin *Lexicon bibliographicum qui cite près de 18000 titres* d'ouvrages. Ce vaste ouvrage, d'une valeur historique inestimable rédigé par Katib Çelebi plus connu sous le nom de Hadji Khalifa, se base pour l'essentiel sur des sources en grande partie arabes mais également turques et persanes. Nizami y est cité cinq fois au nombre de ses cinq œuvres majeures. Il y est présenté comme étant : « *Lecheikh Jamâl al-Dîn : Ilyâs ben Yûsuf ben Mu'ayyid al-Ghanjawî, mort en 597 (596), célèbre et respecté. Il est l'auteur de Iqbâl Nâmé, Eskandar-Nâmé, khord Nâmé, Leïli o Madjnoun, Haft-Peïkar, Makhzan-ol-Asrâr (également connu sous le titre de Panj Ganj)* ».[121]

---

[120] Zakariâ al-Qazwînî, *Âthâr al-bilâd wa 'akhbâr al-'ibâd* (Caractéristiques des contrées et chroniques des peuplades), édition Dar Sadir, Beyrouth, 1998, p. 523.

[121] Katip Çelebi (Hâdjî Khalîfa), *kashf al-dhunûn 'an asâmî al-kutub wa al-fûnûn*, Constantinople, 1310 H, Tome I, p. 24.

En véritable polymathe (fonctionnaire, historien, géographe, cartographe, médecin, trésorier, juriste, théologien, exégète, rationaliste et philosophe), l'officier et érudit turco-ottoman Katip Çelebi, de son nom complet Mustafa ben Abdallah, dit aussi Hadji Khalifa, né et mort à Constantinople (1609-1657), auteur de cette monumentale nomenclature bibliographique expose avec méthodologie chacune des œuvres de Nizami en prenant soin de citer tout ce qu'il a pu référencer jusqu'alors comme études, commentaires, paraphrases, traductions ou analyses effectués au fil du temps que ce soit en langue arabe, turque ou persane. Il y cite notamment les travaux de lettrés l'ayant abordé, traduit, commenté ou paraphrasé tels que Khosro Dahlawî, Hodja Karmânî, Sham'î, Ghadanfar Agha, Badr al- Balakhî, Mawlâna Wahshî, Asaf Khan, Abdallah Hâtifî, Jamâlî, Mawlâna Âkhî, Jalîlî et Mu'îd Zâdeh.[122]

La deuxième référence est beaucoup plus tardive. Elle nous est contemporaine. Il s'agit de *Hediyyetü'l-Ârifîn* du célèbre bibliographe ottoman originaire d'Irak Ismâ'îl Pacha al-Baghdâdî (mort en 1920). Ce précieux ouvrage, rédigé en arabe, nous fournit des informations encyclopédiques sur les œuvres d'auteurs originaires de l'ensemble du monde musulman. Voici le référencement qu'il réserve à Nizami : « *Nidhâmî Ghanjawî : Nidhâm al-Dîn Ilyâs ben Yûsûf ben Mu'ayyîd al-Dîn al-Qummî abû Ahmad al-Ghanjawî plus connu sous le nom de Nidhâmî (Nizami) est l'un des plus grands poètes non-arabes mort en 596 de l'hégire. Il est l'auteur de Eskandar-Nâmé, Khosrow o Chirine, Panj Ganj, Leïli o Madjnoun Makhzan-ol-Asrâr, Haft-Peïkar* ».[123]

Pour autant, l'étude qui demeure, à ma connaissance, la plus complète et la plus détaillée portant sur la vie et l'œuvre de Nizami semble être assez peu connue en tous cas pas assez exploitée voire pas du tout citée. Il s'agit d'une thèse de doctorat tombée complètement dans l'oubli soutenue et publiée au Caire en 1954 au Département des Langues Orientales de la Faculté des Lettres dont une copie est conservée à la bibliothèque de l'université de Columbia.[124] Cet ouvrage de 520 pages comporte des indexes, des annexes historiques, des cartes géographiques et même une liste des gouverneurs de l'Azerbaïdjan d'époque outre un portrait graphique de Nizami. L'intitulé de cette vaste étude méthodologique est : *Nizami Ganjawî, Shâ'ir al-Fadhîla : 'Asruhu wa Bî'atuhu wa Shi'ruhu* (Nizami Ganjavi : poète de la vertu, son époque, son environnement et sa poésie ; Fəzilət şairi : onun dövrü, mühiti və şeiri).

En somme, cette thèse s'avère être le travail scientifique le plus complet et le plus détaillé sur la vie et l'œuvre de Nizami jamais réalisé en langue arabe et peut-être même dans aucune autre langue étrangère. Sa bibliographie est tout à fait impressionnante et se décline sur plusieurs langues telle que le turc, le persan, l'arabe, le russe, l'anglais, l'allemand, le français et l'italien. L'ouvrage mériterait, par conséquent, d'être traduit en azéri et publié en tant que contribution majeure à la recherche le concernant. La moindre des choses serait de la rééditer en arabe et la mettre ainsi à la disposition des chercheurs arabophones.

Plus récemment, trois grands travaux portant sur Nizami ont vu le jour en arabe. Tous s'inscrivent dans le cadre d'un gigantesque projet de traduction initié par le Haut Conseil pour la Culture en Egypte. Il s'agit de : Khosrow o Chirine[125] paru en 2000, *Makhzan*-ol-Asrâr[126] paru en 2003 et *Haft-Peïkar*trois . Les 2005en arup[127] traductions ont été réalisées par Abdulaziz Baqqouch. C'est à peu près les seuls travaux d'envergure portant sur Nizami parus en langue arabe ces vingt dernières années en attendant de prochaines études académiques qui contribueront, je n'en doute pas, à faire connaître Nizami à un plus large éventail de lecteurs

[122] Katip Çelebi, Tome I, p. 17 ; Tome II, p. 38 ; Tome I, p. 4 ; T II, p. 45.
[123] Ismâ'îl Pâcha al-Baghdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn asmâ' al-mu'allifîn wa âthâr al-musannifîn*, éd.wakâlat al-ma'ârif al-jalîla, Istanbul, 1951, p. 225.
[124] Thèse soutenue par Abdunaim Mohamed Hassanein sous la direction de Ibrahim Amine Shwâribî Président du Département des Langues Orientales de la Faculté des Lettres au Caire.
[125] Editions du Haut Conseil pour la Culture, Le Caire, 2000.
[126] Editions du Haut Conseil pour la Culture, Le Caire, 2003.
[127] Editions du Haut Conseil pour la Culture, Le Caire, 2005.

arabophones lesquels sont de plus en plus à l'affût des joyaux de la littératureazerbaïdjanaise tant classique que moderne.

Zaim Xenşeloaui
professor

Ərəb dünyasında Nizami yaradıcılığının dərki

Xülasə

Məqalədə məqsəd ərəb dünyasında Nizami yaradıcılığı haqqında tədqiqat işlərinin digər böyük farsdilli şairlərlə müqayisədə daha az olduğunu göstərməkdir. Firdovsi, Sədi, Hafiz, Rumi, Ömər Xəyyam, Fəridəddin Əttar kimi şairlərin yaradıcılığının tədqiqat obyekti olması, ərəb dilinə tərcümə edilməsi böyük Azərbaycan şairi Nizami yaradıcılığıdan qat-qat geniş yayılması heç kəsdə şübhə doğurmur. Onun şeirlərini qismən tərcümə edən alman şərqşünası Georq Yakob kimi bəzi türk-İran ədəbiyyatı mütəxəssisləri hətta Nizamini Firdovsidən də yüksək tuturdular. Bu fikri rus akademiki, "Böyük Azərbaycan şairi Nizami" kitabının (Bakı, 1940-cı il) müəllifi Yevgeni Bertels də bölüşürdü.

Заим Хеншелоауи
профессор

Восприятие творчества Низами в арабоязычном мире

Резюме

Цель статьи - дать общий обзор восприятия творчества Низами в арабоязычном мире, который, надо признать, показывает дефицит исследовательских работ, касающихся его, по сравнению с другими великими персоязычными поэтами, в которых они, похоже, пробудили больший интерес. Никто не оспаривает тот факт, что такие поэты, как Фирдоуси, Саади, Хафез, Руми, Омар Хайям, Фарид ад-Дин Аттар, были предметом дальнейших исследований, переведенных на арабский язык и распространенных в гораздо большей степени, чем великий азербайджанец поэт Низами. Некоторые специалисты по турецко-иранской литературе, такие как немецкий востоковед Георг Якоб, частично переводивший его стихи, даже считают его выше Фирдоуси, и эту оценку, похоже, разделяет российский академик Евгений Бертельс, автор книги «Низами Великий Азербайджанский поэт», опубликованной в Баку в 1940 г.

Zaim Khenshelaoui
professor

Reception of Nizami's work in the Arabic world

Summary

The aim of the article is to show that there are less researches about Nizami's works in the Arab world than other fasmous Persian-speaking poets. There is no doubt that the works of such poets as Firdovsi, Sadi, Hafiz, Rumi, Omar Khayyam, Faridaddin Attar are the object of research, and their translation into Arabic is much more widespread than the works of the great Azerbaijani poet Nizami. Some scholars of Turkish-Iranian literature, such as the German orientalist Georg Jakob, who partially translated his poems, even considered Nizami superior to Firdovsi. This opinion also was shared by the Russian academician, author of the book "The great Azerbaijani poet Nizami" (Baku, 1940) Yevgeny Bertels.

Faiq Ələkbərli
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun aparıcı elmi işçisi, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Nizami Gəncəvinin irsində türklük və insanlıq məsələləri

Giriş

Azərbaycan Türk şair-mütəfəkkiri, filosof Nizami Gəncəvinin dünyagörüşündə türklük və insanlıq bir birini daim tamamlamış, onun fəlsəfəsində türklük bir çox hallarda insanlığın sinonimi kimi ifadə olunmuşdur. Bu baxımdan hesab etmək olar ki, onun ümumilikdə insanlıq dəyərlərinə baxışı türk mədəniyyətinə, türk fəlsəfəsinə əsaslanmışdır. N.Gəncəvinin "Beşliy"ini diqqətlə tədqiq edəndə görürük ki, o, bu əsərlərində türk adət-ənənəsini, türk əxlaqını, bütün bunlarla bərabər insanlıq fəlsəfəsini izah etməyə çalışmışdır. Qeyd edək ki, N.Gəncəvinin dünyagörüşünün türklük və insanlıq əsasında obyektiv, elmi prinsiplərə əsaslanan şərhi, təfsiri ilk dəfə Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucusu, ictimai-siyasi və dövlət xadimi, mütəfəkkir Məhəmməd Əmin Rəsulzadə tərəfindən verilmişdi. Rəsulzadə N.Gəncəvinin türk fəlsəfi düşüncəsinə, türk mədəniyyətinə və insanlıq fəlsəfəsinə bağlılığını vaxtında görərək, bütün bunları "Azərbaycan şairi Nizami" əsərində dolğun şəkildə əks etdirə bilmişdi.

Nizami Gəncəvi demək olar ki, bütün əsərlərində dünyada müdriklik, əxlaqlılıq, nəciblik, alicənablıq, igidlik, paklıq və bu kimi digər xüsusiyyətləri türkə, türk millətinə aid hesab etmişdir. Filosof-şair "Sirlər xəzinəsi"ndə dəfələrlə türk düşüncəsinə, türk etiqadlarına müraciət etmişdi:

Türkə bənzər yasəmən çöldə qurub ağ çadır,
Çadırın ayparası Sürəyyaya nur saçır (1, 74).

Burada o, ağ yasaməni qıpçaqlarda (əngin çöllərdə) yurd salmış türklərin aypara şəkilli döyüşçü çadırına oxşadır və bu çadır guya, o qədər əzəmətlidir ki, Surəyya ulduzunadək ucalıb ona şölə verir. Nizami daha sonra yazır:

Lalənin bağrı qara – ərəb yavrusu kimi,
Türk yasəmən Yəməndə Süheyl ulduzu kimi! (1, 74).

"Türk yasəmən" ifadəsi Nizaminin ənənəvi məcazlarındandır və türkün qədim dövrlərdən əbədi bahar, təzəlik, paklıq rəmzi olduğuna işarədir. M.Ə.Rəsulzadə də yazır ki, Nizami Gəncəvi "Türk" dedikdə – gözəl, mərd, qəhrəman, döyüşçü, sərkərdə, həmçinin bilici, ər, rəhbər və başçı nəzərdə tutur; "türklük" dedikdə – vəfanı, düzgünlüyü və istədiyinə qovuşmağı nəzərdə tutur (4, 169). Eyni zamanda, Nizamidə türklük – qüvvət və qəhrəmanlıq simvoludur. Rəsulzadə yazır: "Hər halda türk məfhumuna, hisslərində, duyumlarında, fikir və düşüncələrində bu qədər yüksək yer verən bir Azərbaycan evladına, gözəl ilə ucaya – "türk", gözəllik və ucalığa – "türklük", gözəllik və ucalıq diyarına – "Türküstan" deyən bir şairə, yalnız farsca yazdığı üçün türk deməmək mümkündürmü? Əsla!!! Əsərlərini ərəbcə yazdıqları halda, türklük haqqındakı duyğuları ilə türk mədəniyyəti və vətənpərvərliyi tarixində müstəsna yer tutan Kaşğarlı Mahmudlar, Ğurlu Fəxrəddin Mübarəkşahlar, Zəməxşərli Mahmudlar nə qədər türkdürlərsə, Nizami də onlar qədər türkdür" (4, 176).

Ümumiyyətlə, N.Gəncəvinin əsərlərində "türk mənsubiyyəti" amili də xüsusilə önə çəkilmiş və Azərbaycan da türklərin qədim vətəni kimi açıq şəkildə qeyd edilmişdir. Xüsusilə, N.Gəncəvi «İskəndərnamə» poemasında Türk xalqlarının qədimliyini, onların adət-ənənələrini böyük ustalıqla əks etdirmişdir. Bu əsərində Makedoniyalı İskəndərin Qıpçaq ellərinə səfərindən bəhs edən N.Gəncəvinin məqsədi türklərin yalnız Azərbaycanda deyil, Orta Asiya və bütün Qafqaz ellərində qədim xalqlardan biri olduğunu sübuta yetirmək olmuşdu (3, 314). Ümumiyyətlə, N.Gəncəvinin bütün yaradıcılığı bizə onu deməyə əsas verir ki, o bir türk ölkəsində-şəhərində dünyaya gəlmiş, türk kimi böyümüş və türk adına xidmət etmişdir.

N.Gəncəvinin «İskəndərnamə» poemasında türk ölkəsi, türk əhalisi, türk yurdu və digər mənalarda tez-tez ifadə etdiyi «Xəzran», «Xəzər», «xəzərli», «xəzərlər», «Xəzər dağı» anlayışları da göstərir ki, o, bir türk filosofu olmuş və türk ölkəsində yaşamışdır. «Xəzər dağından Çin suyuna qədər Türklərlə doludur bütün bu yerlər» (3, 322) – yazan N.Gəncəvi birincisi, Azərbaycanın qədimdən türk torpağı olduğunu, ikincisi isə «Xəzər dağı» ifadəsini işlətməklə həmin dövrdə xəzərlər adlı türk etnosunun mövcudluğunu göstərmək istəmişdir. Başqa tərəfdən N.Gəncəvinin "İskəndərnamə"sində görürük ki, İskəndərə qarşı döyüşənlər arasında Xəzər, Xəzran ölkəsindən gəlmiş "xəzərlər" adlı türk tayfaları var:

Qarşıda bənizi qırmızı ruslar
Məcusun atəşi kimi parıldar.
Sağ qolu bəzəmiş Xəzran dəstəsi,
Soldan da ucalır Burtasın səsi (3, 324).

Əslində, «Xəzran» sözünün mənası Xəzərlər – «Xəzərlər ölkəsi» deməkdir. Hətta, N.Gəncəvi «İskəndərnamə»də bir türk etnosu kimi «xəzərli» terminindən də istifadə etmişdir (3, 44). N.Gəncəvi «Xəzər» və «Xəzərlər ölkəsi»ndən «Xosrov və Şirin»də də bəhs etmiş, Xəzər ölkəsinin Muğan tərəfdə olduğunu göstərmişdir. Deməli, «Xəzran» dövləti və xəzərlər e.ə. IV əsrin sonlarında hələ mövcud idi və ruslarla birgə İskəndərə qarşı döyüşdə iştirak ediblər.

Nizami Gəncəvinin dünyagörşüündə türklüklə farslığın, zərdüştlüklə islamlığın bir-birinə nə dərəcə də tərs müt\nasib olmasını da göstərməyə çalışmışdır. Məsələn, «Xosrov və Şirin» poemasında N.Gəncəvi açıq şəkildə yazırdı ki, türklərin köku bu millətin ulu əcdadı Alp Ər Tonqa, dini etiqadı isə Günəşə sitayişlə bağlıdır:

Əgəp o aydırsa, biz aftiabıq (Günəş – F.Ə.),
O Keyxosrovdursa, bizsə Əfrasiyabıq (Alp Ər Tonqa-F.Ə.)» (2, 119).

O, burada türklüklə farslığın bir-birindən necə fərqləndiyini göstərməyə çalışmışdır. Başqa sözlə, «Dərbənd dənizinin bir sahmanında», «Arrandan başlamış Ərmənə qədər» (2, 63) hökmdarlıq edən Məhin Banunun dilindən Nizami türklüyümüzün qədimliyini dəfələrlə ifadə etmişdir (2, 119). Deməli, Arran-Bərdə hökmdarı Məhin Banu özünü Əfrasiyabın, yəni türklərin nəsilindən hesab etmişdi. N.Gəncəvi də Məhin Banunun dilindən bu xalqın kökünün türk olması və türklərin Əfrasiyab (Alp Ər Tonqa) kimi hökmdarının olması ilə fəxr edir.

N.Gəncəvin zərdüşti Sasani hökmdarı Pərvizin Məhəmməd peyğəmbərin (s.) məktubuna qarşı göstərdiyi hörmətsizliyə münasibətində isə zərdüştlük və islamlıq arasında nə qədər fərq vardır. Hər halda Gəncəli Nizaminin atəşpərəst dininə tapınan fars Pərvizin peyğəmbərin məktubunu cırmasını «quduzluq» kimi qiymətləndirməsi təsadüfi deyildi.

Nizaminin yaradıcılığında zərdüştiliyin, atəşpərəstliyin birmənalı şəkildə pislənməsi, eləcə də Makedoniyalı İskəndəri bu dini dünyadan təmizlədyi üçün tərifləməsi (3, 54; 136), heç də təsadüf ola bilməzdi. Əgər Firdovsi «Şahnamə»də fars düşüncəsini, fars dini etiqadlarını, fars dünyagörüşünü təbliğ etmişdirsə, N.Gəncəvi də «Beşlik»də, o cümlədən «İskəndərnamə» poemasında türk həyat tərzini, türk düşüncəsini, türk dini etiqadlarını, türk adət-ənənələrini, türk dünyagörüşünü və s. böyük ustalıqla əks etdirmişdir.

Beləliklə, Rəsulzadə yazır ki, Firdovsi İran millətçiliyinin ideoloqu, fars oğlu fars olduğu kimi (4, 15), N.Gəncəvi də türk oğlu türk kimi bir Azərbaycan şairidir (4, 40). M.Ə.Rəsulzadəyə görə, Nizaminin iranlılıqdan, farspərəstlikdən uzaq olmasına nümunə «Xosrov və Şirin» poemasında Sasani hökmdarı Pərvizin Məhəmməd peyğəmbərin məktubunu cırmasını «quduzluq» adlandırması, «atəşpərəst hökmdarın yalnız maddi fəlakət və süqutunu şərh etməklə kifayətlənməyib, eyni zamanda İran imperiyasının mənəvi tənəzzülünün tarixçəsini də əsərinə daxil etməsi»dir (4, 164). Onun fikrincə, Nizaminin bir o qədər də ehtiyac olmadan peyğəmbərin Xosrovun yuxusuna girməsi, əlindəki qırmancla onu vurması, vəziri Büzürgümidin ona ərəb peyğəmbəri haqqındakı söhbəti, Məhəmmədin doğulduğu gün Kəsra tacının çökməsi və atəşkədələrin (atəşgahların) sönməsi kimi əhvalatları «Xosrov və Şirin» poemasına əlavə etməsi, türk ziyalısının farslıq təəssübündən, fars düşüncəsindən uzaq olmasıyla bağlı olmuşdu.

M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, Nizaminin farspərəstlikdən uzaq olmasını göstərən kəskin dəlillərdən biri də atəşpərəstliyə düşmən olması idi: «Məcusilik, zərdüştilik və atəşpərəstlik Nizamidə daim zərərli və alçaq sayılır. Təkcə peyğəmbər və müsəlmanlar deyil, İskəndər belə atəşpərəstliyin düşmənidir. Kəyanilərin bütün idarələri içərisindən İskəndər yalnız atəşkədələri dağıdır. Hər hansı bir vilayətin düşmənləri İskəndəri bu vilayətə qarşı qaldırmaq üçün orada atəşpərəstliyin hələ yaşamaqda olmasından söz açırlar. Nizami İskəndəri şövqlə tərifləyərkən «dünyanı məcusilikdən təmizlədiyini» xüsusi bir razılıqla qeyd edir» (4, 165).

Rəsulzadənin fikrincə, farslığın ən böyük və ən parlaq ənənəsi zərdüştilik və atəşpərəstlik olduğu halda, fars şeirinin Firdovsidən sonra ikinci dirəyi olan Nizaminin həmin təlimə bu qədər düşmənçiliyi, mənfi münasibət bəsləməsi onda farslıq duyğusunun olmaması idi. M.Ə.Rəsulzadəyə görə, Nizami bütün duyğu və şüuru ilə müsəlmandır, tək Allaha inanır: «Təkallahlıq mövqeyindən də o hər cür ikilik və çoxluğu rədd edən bir «vəhdaniyyətçidir». Zərdüştiliyin xeyrin ayrı, şərin də ayrı mövcud olub öz aralarında vuruşan ikiallahlılıq sisteminə onun nə sufiliklə yetişdiyi Allah məfhumu, nə də daşıdığı xalis müsəlman əqidəsi uyğun gəlir» (4, 166). M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, hətta Nizami üçün «qədim farslığın islama qarşı müxalifətinin bir ifadəsi» olan ismaililik «iranlı-fars» məzhəb kimi onun dilində bir söyüşdür. «Dediyim kimi deyilsə, ismaili olum» (4, 166).

Deməli, N.Gəncəvi qədim türklərin tanrıçılıq dini-fəlsəfi təlimində olduğu kimi təkallahlılıq dünyagörüşünə sahib olmuş və bütün hallarda dualist, politeist sistemləri inkar etmişdi. Bu da, bir daha göstərir ki, N.Gəncəvi XII əsrdə dualist fars düşüncəsinin, atəşpərəst fars ehkamçılığının, yaxud da islama qarşı yönəlmiş «Firdovsi kini»nin yox, qədim dövrdən etibarən türk düşüncəsinə hakim olan monoteizmin, türk dini etiqadlarının daşıycısı olmuşdur.

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Abdulla Şaiq də hesab edirdi ki, bu gün Türk ədəbiyyatının Türk dilindən çox geri olmasına da əsas səbəb, bir neçə əsr fars dilinin təsiri altında qalmağımız olmuşdur. Ancaq Şaiq də Rəsulzadə kimi hesab edirdi ki, N.Gəncəvi də fars dilinin təsiri altında olmuş, ancaq türklük ruhunu heç də özündən uzaq tutmamışlar. Şaiq yazırdı: "Buna dəxi bir para tarixi səbəblər olduğu kimi, keçmiş böyük şairlərimizin də qüsurları görünməkdədir. Doğrudur ki, Xaqani və Nizami kimi müqtədir şairlərimiz fars lisanında törətdikləri bədiələr şərəfi yenə də bizlərə məxsusdur. Lakin tarixi-ədəbiyyatımızın parlaq səhiflərində onların əsərələri heç bir yer tutmayacaq və nami-mübarəkləri ədəbiyyatmızı zinnətləndirməyəcəyi təəssüf olunacaq şeylərdir. Ana dilində şeir söyləyən şairlərimizin bir çoxu da bütün-bütünə dilimizin ahəngini pozmuşlar. Cəli və təqlidi olaraq meydana çıxardıqları əsərləri nə ədəbiyatmızda və nə də camaatımızın əhvali-ruhiyyəsində başqalıqlar törətməyə müvəffəq olmamışdır. Odur ki, ədəbiyyatımız irəliləməmiş və haman bir halda donub qalmışdır" (7, 290-291).

İnsanlıq məsələsinə gəlincə, N.Gncəvinin əsərlərində bu problem daha çox Allah, Kainat və insan bütünlüyü kimi ifadə olunmuşdur. Məsələn, "Sirlər xəzinəsi" poemasında dəfələrlə nadanlığın əqlin köməyi ilə aradan qaldırılmasının zəruriliyi haqqında fikirlərə rast gəlrik. Burada «əql» kimi «nadanlıq» da iki məna daşıyır, həm insanın real aləm və özü haqqında biliyinin olmamasını ifadə edir, həm də insanın Allahın və dünyanın, Allah və özünün qarşılıqlı əlaqələrinin sirrlərini dərk edə bilməmək kimi mistik məna daşıyır.

"Azərbaycan fəlsəfə tarixi" 4 cildliyinin 1-ci cildində Nizami Gəncəvi bölümüm müəllifi, əməkdar elm xadimi, f.e.d. Zümrüd Quluzadə yazır ki, idrak, yüksək mənəviyyat, insanın əzəmətinin rəhni olaraq eyni zamanda bu əzəmətdən irəli gəlir və ona əsaslanır, çünki insan məxluqatın tacı kimi yaradılıb. Onun fikrincə, N.Gəncəvi "Sirlər xəzinəsi" poemasında bu məsələləri ətraflı şəkildə şərh etmişdir. Z,Quluzadə yazır: "İnsanın kainatdakı yüksək mövqeyi onun mənəvi statusu ilə müəyyən edilir: o, yüksək əxlaqi keyfiyyətlərin daşıyıcısı, özündə tərbiyə edilməsi üçün şəxsən məsul olmalıdır. Nizami insanları pis əməllərdən, zorakılıqdan əl çəkməyə, həyalarını itirməməyə, səxavətli olmağa, azadlıq və ləyaqətlərini qorumaq naminə aza qane olmağa çağırır. Humanist mütəfəkkir əxlaqın mənasını «səadəti bəsləmək və onu qoruyub saxlamaq»da ədalətin zəfər çalmasında görür. Poemanın səadətdən bəhs edən bölməsi axırıncı bir ovuc toxumunu torpağa səpən qoca haqqındakı ibrətli hekayə ilə tamamlanır. Qocanın suyu

- alnının təri, beli isə - dırnaqlarıdır, lakin o, inanır ki, Allah ona bol məhsul göndərəcək çünki, İlahi ədalət özünü zəhmətin mükafatlandırılmasında göstərməlidir. Poemada biz xoşbəxtlik anlayışının birmənalı olmayan izahı ilə rastlaşırıq. Şair insanı gah bu dünyada səadətə dəlalət edən azadlığı və ləyaqətini qoruması naminə, gah da o biri dünyada xoşbəxt olmaq naminə aza qane olmağa çağırır" (8, 400-401).

Z.Quluzadənin də qeyd etdiyi kimi mütəfəkkirin insanpərvər, mürüvvətli cəmiyyət və onun şahı haqqındakı təsəvvürləri əsərdə çoxsaylı misallar və hekayələr vasitəsilə açılır: "Nizamiyə görə, mistik etik kamillik mənəvi və sosial kamilliklə bağlıdır, sosial münasibətlərdə isə kamillik və ədalət mütəfəkkiri xüsusilə narahat edirdi. Mütəfəkkirin sosial-etik görüşlərinin poema boyu təqdim və şərhi diqqətə layiqdir. İnsanpərvərliyin tərənnümü ilə başa çatan «Adəmin yaradılması haqqında»kı fəsildən sonra yer üzündəki şahları zülm və haqsızlıqdan əl çəkməyə və rəiyyətə qarşı ədalətli, xeyirxah olmağa çağıran hekayələr gəlir. Səciyyəvidir ki, poemada dərvişliyin də, şahlığın da mahiyyəti və zirvəsi insanpərvərlikdir. Nizami qəhrəmanı olan insanda Məhbubun yolunda məhəbbət, sədaqət və fədakarlıq dünyəvi ədalət, şər və zülmə qarşı yönələn, insan ləyaqəti və səadəti uğrunda mübarizliyin əzəməti birləşir. Qəhrəmanın özündə üç-mənəvi, intellektual və sosial idealı birləşdirən təsviri mütəfəkkir-şairin gələcək poemalarında ənənəyə çevrilir" (8, 403).

Nizami Gəncəvinin «Xosrov və Şirin»də də «Sirlər xəzinəsi» poemasında olduğu kimi diqqət kainat və insana, onların əlaqələrinə cəlb etmiş, «Xaliq və məxluq nə deməkdir» sualına cavab verməyə çalışmışdır. Ona görə Allahın yaratdığı – kainat, insan, ruh və əqlin ilk səbəbidir. Poemada Nizami dəfələrlə insanın Allaha məhəbbətinə müraciət edir və Allaha məhəbbəti insanın Allah yolunda özündən imtinası kimi təfsir edir. "İmtinanın yolunu isə insanın daim mənəvi intellektual təkmilləşməsində görür. Təsadüfi deyil ki, ilk baxışda, zahirən dünyəvi eşqə həsr edilmiş «Xosrov və Şirin»də etik problemlər, əxlaqi tərbiyənin intellektual kamilləşmə ilə vəhdəti xüsusi yer tutur. Bu məsələlərlə bağlı Z.Quluzadə yazır: "Poemada etik problemlərin şərhində əsas yeri «Xəmsə» üçün ənənəvi olan zəruri əxlaqi prinsiplər, «bəd ehtiraslar»la mübarizə, zorakılıq, zülm, qəddarlıq, hiyləgərlik, xəyanətkarlıq, yalançılıq, nadanlıq, təkəbbürlülük, acgözlük, qarınquluzluq, boşboğazlıq, laqeydlik və sair bu kimi keyfiyyətlərdən imtina barəsində təsəvvürlərin və tövsiyələrin açıqlanması tutur. İnsanın əxlaqi-intellektual kamiliyinin ali dərəcəsi onun Alaha məhəbbət naminə öz «mən»indən imtinası, özünü unutması, fədakarlığı ilə bağlıdır" (8, 413).

İnsanın özünü ifadəsi kimi bilik rəmzi olan sözə «Yeddi gözəl»də mütəfəkkir xüsusi yer verərək yazır: «O ki, həm yeni və həm qədimdir sözdür». N.Gəncəviyə görə, insandan sonra ondan yeganə xatirə qalan sözdür ki, insanın əbədiliyini təcəssüm etdirir. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Firudin bəy Köçərliyə görə, istənilən şair-mütəfəkkirin, ya da sadə bir insanın əsas silahı "Söz"dür ki, bunun ən mahir ustalarından biri olan N.Gəncəvinin yaradıcılıgında bunu özünə büruzə vermişdir. Köçərliyə görə dünyadan öncə də, dünyanın özünün də, dünyada nə varsa hamısının da, o cümlədən bütün məxluqatın da vücuda gəlməsinə səbəb "Söz" olmuşdur. Ona görə "Söz"ün meydanı o qədər vüsətlidir ki, onun sərhəddi və əndazəsi təsəvvürə gəlməz. O, yazırdı: "Sözsüz cümlə məsələlər və sirrlər aləmdə iləl-əbəd puşidə qalardı və insanın heyvanat və nəbatat qismindən artıq bir fərqi və təfavütü olmazdı və aləmdə bütün görünən nə varsa susan, dinməz xəzinə olub zühur etməzdi. Bəs, nə vaxtdan ki, dünya yaranıbdır, onda vüqua gələn əlamətlərin cümləsində sözdən bir əsər var. Nitq qutusunda söz xoşbəxt bir gövhəri-dilkəşdir və her şeyin iç dünyası ona bağlı olub, kəşfi-bəyanı ondan asılıdır. İnsanın fikrində yengi doğub təşkil bulan hekayələri ən əvvəlcə bilən və onları əlvan libas geydirib aləmə göstərən sözdür və nə qədər ki, dünyada söz həm əskidir, həm də yengi doğduqda yenə tər təzədir və Şeyx Nizaminin dediyi haqdır ki, bizim həyatımız, ölmümüz sözün varlığına və yoxluğuna bağlıdır" (9, 314).

Nizaminin «Leyli və Məcnun» poemasında da öz əksini tapmış yüksək humanizmini qeyd etmək lazımdır. Burada da insan, şəxsiyyət, onun hüquq və ləyaqətinin müdafiəsi probleminin, «Xəmsə»nin yüksək insapərvərlik tərənnüm etdiyi başqa poemalarda olduğundan daha bariz şəkildə qoyuluşu ilə rastlaşırıq. Bu poemada da Nizaminin etik-sosial idealı – mənəvi cəhətdən, kamil, üzvləri arasında məhəbbət və insanlığın hökm sürdüyü harmonik cəmiyyətdir (8, s.418).

Nizami yazırdı:

Acizlik daxili əziyyət (əzab) gətirər.
Zülmə qatlaşmaq zillət gətirər.
Tikan kimi nizə çiynində olsun ki,
Gül xərmənini (dəstəsini) bağrına basasan.
Ah və təəssüf insanı üzər.
Adəm övladı ah, təəssüfdən ölər.
Və ya:
Nə vaxtadək buz kimi donub qalmalı,
Suda ölü siçan kimi qalmalı.
Gül kimi yumşaq təbiətli olmağı tərk et!
Bənövşə kimi ikiüzlü olmaqdan əl çək!
Elə yer var ki, tikan olmaq lazımdır.
Divanəlik [belə] işə yarayır.

Nizamiyə görə, özünü dərk edə bilməyən insan varlığın dərkində də nadandır, yəni "öz varlıqlarından bixəbər olan kimsələr, bu qapıdan necə giriblərsə, o qapıdan da elə çıxırlar:

Əqli-küll ki, Səndən yol tapmış,
Sənin heybətindən Sənə heç baxa bilmir

Deməli, yalnız əxlaqi və əqli kamillik pillələri ilə Allahın mərifəti (mistik idrakı) səviyyəsinə çatmaq mümkündür. Z.Quluzadə də yazır ki, Nizaminin bütün poemalarında İnsanın kamilliyə çatmasında çox böyük əhəmiyyətə malik olduğunu göstərdiyi əqlin, intellektual başlanğıc kimi rolunun kiçildilməsindən deyil, mənəvi başlanğıcın insan həyatında daha mühüm rol oynadığından, bütövlükdə insan fəaliyyətinin mənəvi dəyərlərə tabe olmasından gedir (8, 423).

N.Gəncəvi "İskəndərnamə"də də nəfs, onun Allah, dünya və insanla əlaqəsi probleminə toxunmuşdur. Z.Quluzadə yazır ki, Nizamiyə görə, nəfsi insana Allah verir və insanın ölümündən sonra o, yenidən İlk başlanğıca - Allaha qayıdır: "Onun ilahi təbiəti vardır və buna görə də Hind müdrikinin onu odla müqayisə etməsi mütəfəkkirə görə səhv və günahdır. Poemanın başqa bir yerində Nizami yazır ki, nəfs sudan və ya torpaqdan deyil, ilahi nurdan ibarətdir. «O, həyat mənbəyidir». Lakin nəfsin (canın) cisimdən (bədəndən) ayrılması nəfsin ölümü demək deyil; insan onu Allaha qaytarır və nəfsin mövcudluğu itmir" (8, 436).

Nizami Gəncəvinin dünyagörüşündə mühüm yer tutan məsələlər arasında kamil insan problemi ilə yanaşı, ideal cəmiyyət və ədalətli dövlət ideyasıdır. Məsələn,"Qarı ilə Sultan Səncərin hekayəti"ndə Nizami Gəncəvi türk hökmdarını ədalətli və vicandlı olmağa çağırır. Nizamiyə görə, türk hökmdarları heç bir zaman zalım və ədalətsiz olmamışlar, Sultan Səncərin buna uyğun olmayan davranışı isə türk adına şərəf gətirmir. Ona görə də, Nizami bir qarının dilindən türk hökmdarı Sultan Səncəri ədalətsiz işlərinə görə belə ittiham edir:

Dağ kimi ucalmışdı bir zaman Türk dövləti,
Sarmışdı məmləkəti ədaləti, şəfqəti.
Sən yıxdın o şöhrəti, batıb getdi o ad-san,
Demək, sən türk deyilsən, yağmaçı bir hindusan (1, 111).

Fikrimizcə, burada N.Gəncəvi bir tərəfdən Sultan Səncərin timsalında türk hökmdarlarını türk düşüncəsinə, türk adət-ənənələrinə əməl etməyə çağırmaqla yanaşı, onları pis əməllərdən çəkindirməyə çalışmış və başqa tərəfdən Azərbaycanda bir Türk dövlətinin hakim olduğuna işarə etmişdir.

Ədalətli cəmiyyət və ideal dövlət anlayışını şərh edərkən N.Gəncəvinin müvafiq baxışlarına müraciət edən Rəsulzadə böyük şair-ftlosofun «İskəndərnamə» də milli-demokratik dövlət nəzəriyyəsini təhlil etməyə çalışmışdır. Rəsulzadə yazır: «Nizamiyə görə, dövlət başçısı «sürüyə cavabdeh bir çobandır». Hətta bundan da məsuliyyətli bir mövqedədir. Başdakı beyin bədənin bütün üzvlərini idarə etməkdə hansı mövqedədirsə, dövlət başçısı da onun kimidir. «Əl ayağın

fəaliyyətindən razı deyilsə, cavabdeh başdır». Fərd dövlətə münasibətdə müəyyən vəzifələri icra etməyə borcludur. Amma fərd hər hansı dövlətdə yalnız vəzifə daşımağa borclu deyil, həm də bir sıra hüquqlara malikdir» (5, 213).

M.Ə.Rəsulzadə dövlətdə fərdin rolunu xüsusilə dəyərləndirməklə yanaşı, onun vəzifələrini də göstərir. Dövlət başçısı dövləti idarə edən bir şəxs kimi fərdə nisbətən daha məsuliyyətli olmalıdır. Ancaq bu o demək deyil ki, fərd məsuliyyəti dövlət başçısının, və yaxud vəzifə sahiblərinin üstünə ataraq tamamilə geri çəkilməlidir. Ona görə də, Rəsulzadə N.Gəncəvi kimi dövlətin idarə olunmasında məsləhətləşmələri önəmli sayır: «Nizamiyə görə, iqtidar ilə təmkin bir-birini tamamlayan şeylərdir: «Güclü ol, amma təmkinini əldən vermə». Dövlətin idarə olunmasında şair məsləhətləşmə tərəfdarıdır» (5, 215).

Rəzulzadəyə görə, Nizaminin baxışlarına uyğun dövlət idarəsini reallaşdıran hökmdar İskəndərdir. Rəsulzadənin Nizaminin İskəndərinə və onun işlərinə xüsusi yer verməsi təsadüfi deyil. O, Nizaminin «İskəndərnamə»də yaratdığı ideal cəmiyyəti özü də görür: «İskəndərin şəxsində Nizami biliyə, hikmətə və sənətə bağlı olan ziyalı bir hökmdar görür. Filosoflar, alimlər və ədiblər tərəfindən əhatə olunmuş bu hökmdarın özü də xarakter (səciyyə), cəsarət və qəhrəmanlığı ilə bərabər, alim, filosof və tədbirli bir insan kimi tanınır. Ona müavinlik edən vəzir Yunanıstanın ən məşhur filosofu Ərəstundur (Aristotel). Sarayında Yunanıstanın bütün tanınmış filosof və alimlərindən təşkil olunmuş Dövlət Şurası tipli yüksək bir məclis vardır» (5, 216).

Fikrimizcə, N.Gəncəvinin «İskəndərnamə»ni yazmaqda məqsədi yalnız Makedoniyalı İskəndərin timsalında adil hökmdarı, ədalətli cəmiyyəti təsvir etmək deyil, eyni zamanda türk millətinin qədimliyini, türk inanclarını, adət-ənənələrini və s. dünyaya tanıtdırmaq olmuşdu. Bu baxımdan N.Gəncəvinin Makedoniyalı İskəndəri türk dünyasının bir hissəsi olan Azərbaycana, daha sonra Qıpçaq elinə aparması təsadüfi ola bilməzdi. N.Gəncəvinin burada başlıca məqsədi Azərbaycanda, Qafqazda, Orta Asiyada və b. yerlərdə yaşayan türklərin adət-ənənələrini, mədəniyyətini, düşüncələrini və s. açıqlamaq olmuşdu. Məsələn, İskəndəri Qıpçaq ellərinə aparan N.Gəncəvi yazır ki, Qıpçaq türklərinin adət-ənənələri böyük fatehi mat qoyur. Xüsusilə, qadınların üzlərini örtməməsi və kişilərdən qaçmaması İskəndəri təəccübləndirir. İskəndər qıpçaqların ağsaqqallarını başına yığaraq bu adətlərindən əl çəkməyə çağırır: «Örtülü dedi çöl qıpçaqlarına: «Üzünü gizləmək xoşdur qadına» (3, 314). Qıpçaq türkləri isə İskəndəri başa salırlar ki, onlar adətlərini dəyişməyəcəklər, makdeoniyalı fateh isə hiylə işlətməklə istəyinə çatır.

M.Ə.Rəsulzadəyə görə, ideal cəmiyyətdə zor heç nəyi həll etməməlidir. Demokratik cəmiyyət M.Ə.Rəsulzadənin dövlət siyasətinin tərkib hissəsi idi. Bu onun düşüncələrinə hakim kəsilib və sosial-fəlsəfi dünyagörüşünə mühüm təsir edib. O, Nizaminin də axtarıb tapdığı bu ideal dövlət fəlsəfəsini fikirlərində inkişaf etdirir: «Hər böyük və həqiqi sənətkar kimi Nizami də millilik və vətənsevərlik xüsusiyyəti daşımaqla bərabər, yaratdığı obrazlarla təlqin etdiyi fikir meydanında milli çərçivədən kənara çıxımış, bütün bəşəriyyətə şamil olan duyğularla həyacanlanmış, millətlər və ölkələrin fövqündə olduğu kimi, dövrlər və əsrləri yarıb keçən yüksək və dünyaya şamil bir qayğıya cavab verə biləcək «söz»ü tapmağa çalışmışdır. Bizim qənaətimiz ilə bu «söz» İskəndərin möcüzəsində tapılmışdır. Bu möcüzə bugünkü bəşəriyyətlə birlikdə bizim də gerçəkləşməsini görmək istədiyimiz idealdır. Millətlərə yalnız mənəvi avtoritetlə nüfuz etmək, ruhlarını anlayaraq varlıqlarına qarşı ehtiram etmək» (5, 29-30).

M.Ə.Rəsulzadə Nizaminin yaratdığı həmin ideal cəmiyyətin Sovet dövründə kommunizm quruluşuna oxşadılmasına etiraz edirdi. M.Ə.Rəsulzadə, Nizaminin ideal cəmiyyəti ilə bolşeviklərin kommunizm ideologiyası arasında heç bir oxşarlığın olmadığını ortaya qoyurdu: «Nizaminin «Cənnət şəhər»i dindardır, sovet cənnəti isə dinsizdir. Birincisi Allahı tanıyır, o birisi isə rədd edir. Birincidə yalan söylənməz, ikincidə isə yalan ən böyük təbliğat silahıdır. Birincidə sevgi əsas ikən, ikincidə sinif qovğası əsasdır. Birincidə heyvanlar belə təhlükəsiz yaşadığı halda, ikincidə insanlar daim ölüm qorxusu altındadır. Birincidə qan tökmək haram ikən, ikincidə qanlılıq əsasdır. Birinci oğurluq nədir bilmir, ikincidə isə oğurluq ən qanlı polis rejimidir. Birinci casusluq bilməz, ikincidə hamı casusdur. Birinci silahsız və dindar, ikinci,

təpədən-dırnağa qədər silahlıdır. Birinci, fitnə nədir bilməz, ikinci, bütün dünyanı bürüyəcək bir fitnə yuvasıdır. Sözün qısası: dini əxlaqa və ictimai anlayışa əsaslanan «Nizami sosializmi» ilə dini rədd edən və siniflər qovğasını əsas tutan qanlı «rus sosializmin» bir-birinə bənzər heç bir tərəfi yoxdur!.. Fəqət, bizim fikrimizcə, sevgi ilə nifrət, rəhmət ilə lənət nə qədər bir araya sığa bilərsə, Nizami ilə bolşeviklər də o qədər birgə ola bilərlər!…» (5, 211-212). Bununla, M.Ə.Rəsulzadə bolşeviklərin öz aləmlərində N.Gəncəvinin ideal cəmiyyətinə bənzətdiyi kommunizmin əsassız olduğunu bəyan edirdi. Onun fikirincə, Nizaminin ideal cəmiyyəti dinsiz Sovet İmperiyası ilə deyil, Azərbaycan Cümhuriyyəti ilə bərabər tutula bilər.

Qeyd edək ki, Sovetlər Birliyi dövründə akademik Heydər Hüseynov Nizami Gəncəvinin cəmiyyət və dövlətlə bağlı baxışlarına kommunist ideologuyası çərçivəsində yanaşmışdır. Hətta, Hüseynov Gəncəvidə aterialist elementler axtarıb tapmağa çalışmış, onun mürəkkəb təkamül prosesində əvvəlcə idealist olduğunu, ancaq zamanla materializmə meyil göstərdiyini iddia etmişdir. O, yazırdı: “Nizaminin ilk poeması olan “Sirlər xəzinəsi”ndə idealist fəlsəfə öz möhürünü vurmuşdur, o biri poeması “Yeddi gözəl”də idealizmin təsiri hələ də duyulur, lakin sonralar Nizaminin fəlsəfi görüşlərinin təkamülündə dönüş baş verir və o, materializm və idealizm arasında tərəddüd etməyə başlayır. Nizami empirizm (sensualizm) və rasionalizm arasında əksliyi aradan qaldırmağa çalışırdı. XII yüzillikdə hər yerdə və xüsusilə metafizik konsepsiyanın ağalıq etdiyi, sxolastikanın və dini ehkamların hökm sürdüyü Şərqdə Nizaminin dünyagörüşü dialektika elementlərini özündə ehtiva etməsi ilə aşkar seçilirdi” (6, 17).

H.Hüseynov dövrünün şərtlərinə uyğun olaraq Nizaminin sosial görüşlərinin tarixi məhdudluğundan bəhs etmiş, onun idealistliyinə tənqidi yanaşmışdır: “O, insan cəmiyyətinin inkişafı prosesini idealistcəsinə anlayır. Sosial bərabərsizlikdən danışarkən, Nizami onu doğuran əsas səbəbləri göstərə bilmir. Bununla belə, o hüquq, bərabərliyi ideyasını təbliğ edir və insanları əməkdaşlığa, xeyirxah işlər görməyə, şərlə mübarizə aparmağa dəvət edir” (6, 18).

Onun iddiasınca, Nizami bütün hökmdarlara qarşı çıxış etmişdir, guya ona görə ki, şahların hamısı qəddarlqıda bir-birinə bənzəyirmiş, sadəcə bəziləri gözdən pərdə asmaq üçün ədalətdən çox dəm vururmuşlar. O, yazırdı: “Nizami xalqın özü tərəfindən idarə edilən cəmiyyəti gömək arzusunda idi. “İskəndərnamə” poemasında deyilir ki, onun qəhrəmanı İskəndər dünyanı fəth etdikdən sonra şimalda azad və xoşbəxt yaşayan bir xalqla qarşılaşır, yəni orada Nizaminin axtardığı və arzu etdikləri həyata keçmişdi” (6, 19).

Bizcə, Hüseynov N.Gəncəlinin hökmdarın məziyyəti ilə bağlı fikirlərini bir qədər doğru ifadə etməmişdir. Gəncəlinin istədiyi ədalətli şah və ədalətli cəmiyyət idi. Yəni ya şah ədalətli olub cəmiyyəti ədalətlə idarə edəcək, ya da cəmiyyətin özü elə bir inkişaf səviyyəsində olacaq ki, şah olmadan da cəmiyyəti ədalətli idarə etmək mümkün ola biləcək idi. O, yazırdı: “Nizami yaradıcılığının ilk dövründə müdrik və ədalətli padşah ideyasını irəli sürür, sonuncu “İskəndərnamə” poemasında isə o, özünün sosial utopiyasını – varlılara və kasıblara bölgünün, zorakılığın və məcburiyyət aparatının olmadığı ideal cəmiyyətini yaradır. Bu cəmiyyətdə tüfeyli ünsürlər yoxdur. Məhkəmələr də yoxdur, çünki burada oğurluq, qarət, qətl və başqa cinayətlər baş vermir. Bu cəmiyyətin sakinləri müharibə etmirlər, “qan tökmürlər”. Bütün vətəndaşlar eyni hüquqlardan istifadə edirlər” (6, 20). Demək ki, N.Gəncəlinin ideal cəmiyyətində hər kəs öz işini bilir, artıq burada zülmkar məmurlara və ikiüzlü ruhanilərə ehtiyac qalmır. Başqa sözlə, Allaha sitayiş var ancaq məbədlər və ruhanilər yoxdur, cəmiyyətin başçısı var ancaq qorxu və zülmkarlıq yoxdur. H.Hüseynova görə, Nizaminin təsvir etdiyi ideal cəmiyyət həyatının bu mənzərəsi onun feodal cəhalətpərəstliyi əleyhinə etirazını, ədalət və ağlın təntənəsinə çalışdığını göstərirdi: “Lakin öz tarixi məhdudluğu və tarixi idealist anlamı üzündən Nizami müasiri olduğu ictimai quruluşu dəyişməyin düzgün yollarını görmür” (6, 20).

Nəticə

N.Gəncəvinin irsi bir daha təsdiq edir ki, orta əsr Azərbaycan Türk ziyalılarının əksəriyyəti (Xaqani, Qul Əli, F.Nəimi, İ.Nəsimi, M.Füzuli və b.) islamaqədərki dini-fəlsəfi təlimlərdən üstünlüyü tanrıçılığa, eləcə də türk adət-ənənələrinə, türk mədəniyyətinə vermiş, etnik mənsubiyyətlərinin türk olduğunu göstərmiş və zərdüştilikdən, fars atəşpərəstliyindən çox uzaq olmuşlar.

Bu baxımdan hazırda bəzi elmi ədəbiyyatlarda Azərbaycanda orta əsrlərdə qədim dini-fəlsəfi təlimlərin – zərdüştiliyin, atəşpərəstliyin davamı kimi yalnız məzdəkilik, xürrəmilik və b. olması haqqında qeyd olunan mülahizələr fikrimizcə, doğru deyildir. Hər halda bu iddia da bulunan tədqiqatçılar, müəlliflər nədən onu da qeyd etmirlər ki, Azərbaycan türk xalqının qədim dinlərinin – şamanizm, tanrıçılıq, «maqların təlimi» və b. davamı kimi orta əsrdə islam qəbul olunmuş, eləcə də islam əsasında yaranmış sufilik, hürufilik və başqa təriqətləri Azərbaycan türk ziyalıları öz qədim dinləri ilə uzlaşdırmağa çalışmışlar.

İstifadə olunmuş mənbə və ədəbiyyat

1. Gəncəvi N. Sirlər xəzinəsi. Bakı: «Lider», 2004.
2. Gəncəvi N. Xosrov və Şirin. Bakı: Lider, 2004.
3. Gəncəvi N. İskəndərnamə. Bakı: «Lider»,2004.
4. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı, «Çıraq» nəşr., 2008.
5. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı: Azərnəşr, 1991
6. Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007
7. Məmmədov M. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Müntəxabat. Bakı, "Tural-Ə" NPM, 2002
8. Quluzadə Z.Ə. Nizami Gəncəvi//Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: "Elm", 2014 (kitabın məsul redaktoru f.e.d. Z.Ə.Quluzadə)
9. Köçərli F.Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı.2 cilddə,2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005

Faiq Ələkbərli
Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Nizami Gəncəvinin irsində türklük və insanlıq məsələləri
Xülasə

Məqalədə XII əsrdə yaşamış Azərbaycan-Türk mütəfəkkiri, filosofu Nizami Gəncəvinin irsində türklük və insanlıq məsələləri araşdırılmışdır. Müəllif burada göstərir ki, N.Gəncəvi «Xəmsə»sin də («Beşliy»in də) türk düşüncəsini, türk adət-ənənəsini, türk əxlaqını və insanlıq fəlsəfəsini təbliğ etmişdi. Eyni zamanda, böyük filosofun əsərlərində öz yerini tapan türklüyün ilk dəfə tanınmış mütəfəkkir Məhəmməd Əmin Rəsulzadə tərəfindən «Azərbaycan şairi Nizami» əsərində geniş və tutarlı şəkildə sübut edilməsi də məqalədə öz əksini tapmışdır. Müəllifin fikrincə, N.Gəncəvinin bir türk şairi olması konseptual şəkildə M.Ə.Rəsulzadə tərəfindən tədqiq olunmuş, şairin türklüyü elmi əsaslarla sübut edilmişdir.

Фаик Алекберли
Доктор философии по философии, доцент

Проблемы тюркизма и гуманности в наследии Низами Гянджеви
Резюме

В статье исследуются вопросы тюркизма и гуманности в наследии азербайджано-тюрского мыслителя и философа XII века Низами Гянджеви. Автор показывает здесь, что Н. Гянджеви пропагандировал в «Хамсе» («Пятерица ») тюрскую мысль, тюрские традиции, тюрскую мораль и философию гуманизма. Вместе с тем, в статье также отражен тот факт, что тюркизм, нашедший свое место в творчестве великого философа, прежде всего обширно и основательно доказал известный мыслитель Мамед Эмин Расулзаде в его произведении «Азербайджанский поэт Низами». По мнению автора, М.Э.Расулзаде концептуально исследовал тот факт, что Н. Гянджеви был тюрским поэтом и тюркизм поэта был доказан на научных основаниях.

Faig Alakbarli
Ph D, docent

Issues of Turkism and humanity in the legacy of Nizami Ganjavi

Summary

The article investigates the issues of Turkism and humanity in the heritage of the 12th-century Azerbaijani-Turkic thinker and philosopher Nizami Ganjavi. The author shows here that N.Ganjavi promoted Turkic thought, Turkic traditions, Turkic morality and philosophy of humanism in "Khamsa". At the same time, the article also reflects the fact that Turkism, which found its place in the work of the great philosopher, was firstly extensively and thoroughly proved by the famous thinker Mahammad Amin Rasulzade in his work "Azerbaijani poet Nizami". According to the author, M.A.Rasulzadeh conceptually investigated the fact that N. Ganjavi was a Turkic poet and the Turkicism of the poet was proved on scientific evidence of author.



JURNALIN TƏSİSÇİLƏRİ
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Rəyasət Heyəti və jurnalın redaksiya heyəti

ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ PROBLEMLƏRİ

Beynəlxalq Elmi-nəzəri jurnal

№ 24, 2020

Azərbaycan, Bakı - 2020,



https://journalorientalphilosophy.org/

УЧРЕДИТЕЛИ ЖУРНАЛА
Президиум Национальной Академии Наук Азербайджана и редколлегия журнала

ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Международный научно-теоретический журнал

№ 24, 2020

Азербайджан, Баку, 2020



https://journalorientalphilosophy.org/

"Elm və təhsil" nəşriyyatının direktoru:
N.MƏMMƏDLİ

Dizayner: Kamran İbrahimov
Texniki redaktor: Rövşanə Nizamiqızı

Çapa imzalanmış 08.12.2020
Şərti çap vərəqi 7. Sifariş № 298
Kağız formatı 60x84 1/8. Tiraj 250

Kitab "Elm və təhsil" nəşriyyat-poliqrafiya müəssisəsində səhifələnib, çap olunmuşdur
E-mail: elm.ve.tehsil@mail.ru
Tel: 497-16-32; 050-311-41-89
Ünvan: Bakı, İçərişəhər, 3-cü Maqomayev 8 /4